

La interpretación del esse en el "tomismo intensivo" de Cornelio Fabro (I)*

Christian Ferraro

La interpretación fabriana del *esse* tomasiano es sumamente original. Tan original como el *esse* tomasiano. Si la debiéramos resumir en una sola expresión, diríamos que su doctrina es la doctrina de l' "*esse* intensivo". En esta fórmula el término latino expresaría la continuidad con santo Tomás, en tanto que el adjetivo expresaría el aporte interpretativo de Fabro[1]. Que



Artículo recibido el día 21 de febrero de 2017 y aceptado para su publicación el 8 de marzo de 2017.

* La segunda parte del presente artículo será publicada en *Espíritu* LXVII/155 (2018), con las correspondientes referencias bibliográficas.

[1] Textos principales de Fabro acerca del tema que nos ocupa pueden ser considerados los siguientes: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; S.E.I., Torino 1950^{2}, 1963^{3}; en *Opere Complete* [= OC], vol. 3, Edivi, Segni 2005^{4}; "Circa la divisione dell'essere in atto e potenza", *Divus Thomas (P.)* XLII (5-6/1939) 529-552; "Un itinéraire de saint Thomas", *Revue de Philosophie* XXXIX (4/1939) 285-310; *Neotomismo e suarezismo*, ed. Divus Thomas, Piacenza 1941; en OC 4, Edivi, Segni 2005^{2}; "Logica e Metafisica", en *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis* XII (1946) 129-150; "R. Kwant, *De gradibus entis*, 1946" [Rec.], *Divus Thomas* L (1/1947) 126-128; "Sull'oggetto della Metafisica. Ad sup. animad. P. Kwant responsio", *Divus Thomas* LI (1/1948) 152-154; "L'esperienza metafisica dell'essere", en *Expérience et Métaphysique. Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV, Nauwelaerts, Louvain 1953, 252-266; "Actualité et originalité de l' 'esse' thomiste", *Revue thomiste* LVI (2/1956) 240-270; (3/1956) 480-507; "Per la semantica originaria dell' 'esse' tomistico", *Euntes Docete* IX (1956) 437-466; "L'obscurcissement de l' 'esse' dans l'école thomiste", *Revue thomiste* (3/1958) 443-472; "La problematica dello 'esse' tomistico", *Aquinas* II (2/1959) 194-225; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1956; 1957^{2}; *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960; en OC 19, Edivi, Segni 2010^{2}; *Participacion et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, "Chair Card. Mercier" (1954), Paris-Louvain 1961; reimp.: (Parole et Silence) Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015; "Intorno al fondamento della metafisica



dicho aporte interpretativo corresponda o no a la conquista tomasiana del *esse*, traduciéndola fielmente para nuestro tiempo a la vez que profundizándola, es cosa que el lector deberá juzgar por sí solo.

El objetivo de las siguientes páginas es el de proporcionar, modestamente, los elementos básicos para tal juicio, presentando la interpretación fabriana del *esse* en tres momentos que reflejan tres interrogantes. El primero de ellos se refiere a cómo llega nuestro autor al redescubrimiento del *esse* tomasiano; el segundo, a la precisa identificación de la "cualidad diferencial" del *esse* según el parecer de Fabro; a cómo se llega al conocimiento del *esse* para el pensador italiano, el último.

Como se puede ver, las dos primeras cuestiones se refieren directamente a nuestro autor, mientras que la tercera resulta, por así decirlo, impersonal, si bien no por ello menos fabriana en su inspiración y contenido. La

---

tomistica", *Aquinas* III (1/1960) 1-53; "La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica", *Filosofia e Vita* II (7/1961) 18-38; "Per la determinazione dell'essere", *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII (1/1961) 97-129 = "Per la determinazione dell'essere tomistico", *Aquinas* V (1/1962) 170-205; "Le retour au fondement de l'être", en *S. Thomas aujourd'hui*, Desclée, Paris-Bruxelles 1963, 177-196; "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", *Revue thomiste* (2/1966) 214-237; "The Transcendentality of 'Ens-Esse' and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly* III (set./1966) 389-427; "L' 'esse' tomistico e la ripresa della metafisica", *Angelicum* XLIV (3/1967) 281-314; *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967; en OC 22, Edivi, Segni 2014[2]; *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969; *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969; "A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*, 1968" [Rec.], *Revue thomiste* (2/1970) 456-463; "Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso", *Sapienza* XXVI (3-4/1973) 265-278 y 357-361 (introducción al debate); "Attualità della metafisica tomistica della partecipazione", *Presença Filosofica* (1-3/1974) 70-80; "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica", *Rivista di filosofia neoscolastica* LXVI (2-4/1974) 475-510; "Intorno al fondamento dell'essere", en *Graceful Reason*, ed. Lloyd P. Gerson, Pontif. Inst. of Medioev. Studies, Toronto 1983, 229-237 = *Giornale di metafisica* V (1983) 227-237; "L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico", en *Il concetto di "Sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali (Carini, ottobre 1981)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1983, 35-54 = "Appunti di un itinerario", en *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Maggioli, Rimini 1984, 19-42; "Problematica del tomismo di scuola. Nel 100º anniversario della nascita di J. Maritain", *Rivista di filosofia neoscolastica* LXXV (2/1983) 187-199; "Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica", *Angelicum* LXVI (1/1989) 56-90; "Pensiero e linguaggio in S. Tommaso", en *Homo Loquens. Uomo e linguaggio - pensiero, cervelli e macchine*, ESD, Bologna 1989, 167-182; "L'emergenza dello '*esse*' tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en M. Sánchez Sorondo [ed.], *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989)*, Herder, Roma 1990, 149-177.




primera, bajo cierto respecto de carácter más histórico, nos obliga a abordar el problema de la colocación de Fabro en relación con la tradición tomista y las causas que originaron su cambio de perspectiva. La respuesta a la segunda, que surgirá con natural continuidad a partir de la precedente, consistirá en la exposición del preciso contenido nocional del *esse* según la interpretación fabriana: aquello que la configura internamente y aquello que la diferencia de otras interpretaciones. Responder a la tercera requerirá presentar el itinerario teorético sugerido por Fabro para la llegada a aquella noción de *esse* que, en su entender, es la sola que refleja auténticamente la comprensión tomasiana del mismo.

I. El encuentro de Fabro con la noción tomasiana de *ipsum esse*

Ya desde los inicios de su extensa labor intelectual Fabro defendió la distinción de composición real entre la esencia y el *esse*. No obstante ello, resulta innegable que su comprensión del *esse* se volvió cada vez más precisa y nítida, cosa que se reflejó a su vez en una progresiva y notable toma de distancia con respecto a la tradición de la escuela tomista, a la cual dirigió duras críticas. En esta sede no nos interesa detenernos sobre estas últimas ni sobre la valoración que merecen, sino que tan solo indicaremos algunos de los elementos que permiten constatar la evolución a la que aludimos.




I.1. Nuevas perspectivas desde el terreno de la tradición tomista

Las primeras reflexiones fabrianas acerca del *esse* están marcadas por cierta ambigüedad, en el sentido de que en ellas la particular agudeza de lectura y comprensión que las caracterizan conviven con un explícito débito al vocabulario de la tradición escolar, de la cual nuestro autor comienza tímidamente a separarse.

En efecto, mientras que el Fabro más maduro negará decididamente que se pueda dar una noción abstracta de ente, en su primera gran obra sobre la participación leemos, en línea de continuación directa con Cayetano, que "la prima nozione che forma l'intelletto è quella di *ens*, ed è una nozione ottenuta evidentemente per astrazione formale"[2].

[2] C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005^{4}, 136. Unas líneas antes se lee que "... l'atto di essere, che è il termine del grado supremo

Asimismo, el Fabro de madurez considera completamente erróneo hablar de una presunta distinción entre esencia y existencia; sin embargo, en su polémica con el suareciano Descoqs, el Fabro de los inicios afirma sin

---

di astrazione, e che è detto oggetto della metafisica, in quanto diviene oggetto della considerazione intellettuale, anch'esso è infine una ragione nozionale *astratta*, anzi, come si diceva, è *la ragione più astratta*; ma bisogna notare che si tratta di un'*astrazione* al tutto nuova, che non può esser ridotta a quelle note, formale e totale" (136 *d*, I ed. –cursivas nuestras). En sus estudios de psicología cognitiva se muestra operante la misma convicción: "... l'astrazione (...) è la funzione primaria dell'intelligenza per la quale avviene il suo primo risveglio e la presentazione dei contenuti intelligibili fondamentali. L'astrazione intellettuale ha da far emergere (...) l'essere in quanto essere" (C. Fabro, *Percezione e pensiero*, OC 6, Edivi, Segni 2008[3], 329 –la obra se remonta al '41). Poco más adelante habla, inclusive, de "contenuto intellettuale di *minima evidenza* e comprensione che è l'idea iniziale dell'essere" (330 –cursivas nuestras). Una incipiente tentativa de corrección aparece con el recurso a una "intuición originaria" (*ibidem*) que acompañaría a esta abstracción. Pero unos años después la posición cambia notablemente, tanto para la noción de ente como para la de acto de ser: "... il cosidetto termine "ente" e concetto di "ente" deve pur indicare (supponere per) il "singolo" come tale ch'è il vero portatore dell'essere, e il singolo sfugge ad ogni presa concettuale, proprio perché è ente, un ἀδιάφορον e all'intelletto non può essere presente che in luce riflessa. È precisamente l'attualità dello *actus essendi*, con l'incommunicabilità ch'esso comporta, ch'*esclude la possibilità dell'astrazione in senso proprio* della nozione di *ens*: per questo la *ratio entis* è il πρώτος-ἐσχατον del concetto e della metafisica, la sua struttura di *id quod est* o *id quod habet esse* è di natura te[n]soriale e non direttamente espressiva (...) è vero che il concetto di essere non esprime, come tale, alcuna realtà individua particolare (ch'è accessibile unicamente all'esperienza immediata), ma non sarebbe il concetto di ente "in quanto ente" se non comportasse –sia pur indirettamente– il riferimento all'essere realmente esistente che *non può esser contenuto nelle maglie dell'astrazione* (...) a rigore non può perciò dirsi 'concetto', ma forse meglio *notio*, *ratio*" (C. Fabro, "F. Van Steenberghen, *Ontologie*, II ed. rivista e amp., Louvain 1952" [Rec.], *Euntes Docete* 6 [2/1953] 274 –cursivas nuestras). La conclusión del texto no puede dejar dudas acerca de la toma de distancia: "Le sottili ricerche e discussioni scolastiche su questo problema (compreso l'opuscolo del Gaetano) sono il frutto di un clima dottrinale di polemiche contingenti sulla cui utilità (e 'ortodossia tomista', nei riguardi del Gaetano) si può oggi con fondata ragione seriamente dubitare". Estamos en el año '53 y acababa de aparecer la segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione*, entre cuyas novedades sobresale la sustitución de la fórmula "abstracción metafísica" con "reflexión (metafísica) intensiva". Para esta época Fabro ya había comenzado a estudiar seriamente a Hegel y a Heidegger, y estaba preparando los artículos que después serían incluidos en *Participation et causalité*. Esta última, que puede ser considerada el *opus maius* de Fabro, integra algunos artículos al material expuesto en las lecciones magistrales que Fabro diera en la Cátedra Card. Mercier, de la Universidad de Louvain, con el nombre "Participation et Causalité d'après saint Thomas", los días 17, 19, 22, 24 y 26 de noviembre de 1954 (cf. la chronique de l'Institut supérieur de Philosophie dans la *Revue philosophique de Louvain*, III[me] serie, t. 53, nr. 40 [1955] 649). La obra vio una edición en francés y otra en italiano, con significativas diferencias entre ambas, que indicaremos según la oportunidad.




dificultad que “l’essenza e l’esistenza nella creatura sono *realmente* distinte”[3]. Es más, si bien después denunciará abiertamente la matriz espuria de dicha terminología, propia de los adversarios del Angélico, al comienzo de su actividad nuestro autor no tenía empacho alguno en asumir la expresión *esse existentiae* para referirse al *ipsum esse*, coexistiendo ambas fórmulas en pacífica y frecuente función sinónima[4]. En cuanto al significado teorético que Fabro le atribuye, el *ipsum esse* expresaría la máxima perfección, pero una perfección que podría ser no existente: una fórmula, cuando menos, llamativa y que podría merecer con relativa facilidad al joven Fabro la acusación de cierta tendencia hacia una forma latente de “argumento ontológico”. El texto es instructivo porque, en línea con el “abstractismo”, muestra operante una excesiva dicotomía entre el orden formal y el real, al menos en el modo de expresarse:

> In altre parole l’*ipsum Esse* è talmente ciò che è che, essendo sè, è tutte le altre formalità e più ancora: riassumendo in sè la perfezione di una formalità, non esclude quella di un’altra ma anzi la implica; onde tutte le perfezioni sono in lui presenti senza alcuna contrarietà formale. Così questa suprema “*ragion d’essere*” (poichè si astrae ancora se, di fatto, esista in realtà), può esser veramente considerata come il “*plesso* di tutti gli enti” e di tutte le formalità. L’ “*ipsum esse*” esprime adunque la “*totalità metafisica trascendentale*” di cui le singole perfezioni e formalità reali non sono che particolari realizzazioni ed espressioni, cioè “*PARTECIPAZIONI*”[5].




[3] C. Fabro, “Circa la divisione dell’essere...”, *Divus Thomas (P.)* XLII (5-6/1939) 532. El recurso es habitual: “... essenza ed esistenza si presentano con uno strano contrasto” (C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 199). Y pocas líneas más adelante se afirma que el acto de ser, o sea, el *esse* “... non solo ha diritto all’esistere, ma è lo stesso esistere”.

[4] Tiempo después explicará que lo hacía por motivos de “... semplice comodità grammaticale” (C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 199). La aclaración faltaba en la I ed. y fue insertada casi un decenio después, en la II ed. (205), lo cual hace más notable aún el débito del que hablamos.

[5] C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 191. Cercano en el tiempo, el artículo sobre el itinerario para establecer la distinción real, contiene análogas consideraciones. Se lee allí, en efecto, que “... si nous remontons l’échelle des participations, nous ne nous sentons satisfaits que lorsque nous avons atteint la forme qui est “ être ” et rien de plus. Cette forme “ être ” existera de plein droit, si elle existe de fait, précisément parce qu’elle est être” (C. Fabro, “Un itinéraire de saint Thomas. L’établissement de la distinction réelle entre essence et existence” [1939], en *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969, 101). Y en la correspondiente nota a pie: “Telle raison suprême n’est pas encore réelle mais seulement “ formelle ”, tant que *l’abstraction métaphysique ne nous en fait voir que la possibilité négative*;

El fragmento citado constituye una clara muestra de la exagerada dicotomía mencionada y contiene expresiones que pueden parecer hasta contradictorias: se habla, espléndidamente, del "plexo de todos los *entes*" y de una "totalidad *metafísica* trascendental", mientras se afirma, al mismo tiempo, que todavía se hace abstracción de si existe en la realidad o no. Esta última expresión se muestra difícilmente conciliable con las precedentes y rayana en el absurdo: ¿cuál sería el valor y alcance efectivo de una noción cuyo contenido resulta inexistente pero que al mismo tiempo expresaría la "totalidad metafísica trascendental"? ¿Qué una "realidad" en la cual no existiese la "razón de ser"? ¿Qué sería una *ratio* que reflejase el "conjunto de todos los *entes*", en la cual "todas las perfecciones están presentes" y con respecto a la cual, al mismo tiempo, se pueda hacer abstracción de si exista o no?

Sin pretender adelantar aspectos sobre los que nos detendremos más adelante, cabe señalar, además, que el texto recién citado se encuentra en el contexto del análisis de la esencia. Esto resulta llamativo, puesto que nuestro autor comienza a hablar de la esencia pero termina hablando de la noción intensiva de *esse*[6]. Al mismo tiempo, sostiene que la resolución de la esencia culminaría en una plenitud de perfección formal de cuya existencia se podría hacer tranquilamente abstracción. No debe sorprender, pues, que poco más adelante se lea que el *esse existentiae* recibe su inteligibilidad de la esencia[7] y que el *esse subsistens* "è l'*esse existentiae*, l'*ens participialiter sumptum*, che è atto puro cioè non mescolato"[8].




Baste lo dicho para identificar, al menos, tres elementos que manifiestan una continuidad del primer Fabro con la tradición tomista más autorizada, a saber, el primado de la abstracción, la opción terminológica que privilegia el uso de *existentia* o *esse existentiae* y una relativa autonomía de la esencia que lleva a acentuar la dicotomía entre el orden formal y el existentivo.

celui-ci ne devient positive que *si* nous l'appuyons sur le fait de l'existence réelle" (*ibidem* –primeras cursivas nuestras). Qué cosa sería una "ratio entis" no apoyada sobre el "hecho" de la existencia real, es algo que escapa a nuestra capacidad de comprensión, desde el momento que el efectivo ejercicio del ser ingresa de manera constitutiva en la *ratio entis*.

6 Cf. C. Fabro,

7 L' "esse" existentiae, *sotto questo aspetto* [el aspecto del contenido], è speculativamente "vuoto", poichè non ha un contenuto formale proprio, e come trova nel soggetto il fondamento della sussistenza, così pure dalla essenza del soggetto riceve l'intelligibilità" (C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 199).

8 C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 199 *a* (I ed., 206).



Al mismo tiempo, resulta innegable, desde los primeros escritos, la presencia de los gérmenes de la posterior ruptura, un progreso que se manifiesta ya en su primera gran obra pero que ciertamente no habría de detenerse con ella. En efecto, en su primer libro sobre la participación, Fabro se proponía mostrar la originalidad del tomismo, el cual, como síntesis armónica y vital de platonismo y aristotelismo, encontraba su cabal expresión en la noción de participación. El punto central de la prueba de esta tesis lo constituía el rol que dicha noción jugaba en la demostración tomasiana de la distinción de *essentia* y *esse*: santo Tomás ha defendido siempre esta distinción, pero la presentación de la misma habría estado sujeta a una maduración del pensamiento, de tal manera que las primeras fórmulas, notablemente marcadas por el sello aviceniano, habrían ido progresivamente desapareciendo, al mismo tiempo que la cada vez más intensa y profunda asimilación de la sustancia del platonismo habría dado lugar al argumento de la participación, preferido por el Angélico de manera exclusiva, en los últimos años de su magisterio, para demostrarla. Pero sea lo que fuere del rol primario que Fabro reconocía al argumento de la participación,



lo importante para el presente análisis es que el estudio fabriano arrojaba un resultado que de alguna manera trascendía el tema principal de la obra, puesto que gracias a la noción de participación el *esse* comenzaba a perfilarse como *acto* y como acto *participado* según distintos grados de intensidad. Los textos tomasianos eran perentorios e invitaban a una lectura más profunda[9]. Por consiguiente, la temática misma de la participación planteaba a Fabro la necesidad de profundizar la consideración de la "naturaleza" del *esse* tomasiano, una profundización que lo llevaría a la postre a una abierta y definitiva ruptura con la tradición de la escuela tomista.

[9] Particularmente significativas resultan para Fabro en este período las siguientes afirmaciones: "*sicut* homo participat humanam naturam, *ita* quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi" (Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 45, a. 5 ad 1um; ed. Leon., t. 4, Romæ 1888, 470 *a*); "omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum" (Tomás de Aquino, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 32, *amplius* 2; ed. Leon. manualis, Desclée-Herder, Romæ 1934, 33). Con respecto a este último texto, en lugar del "participantis" que sugiere Fabro y recogemos, con la buena compañía de Wippel y Aertsen entre otros, todas las ediciones que hemos podido consultar traen "participati" –pero en ese caso el aserto se reduciría a una superficial e innecesaria tautología–.



I.2. Un factor determinante para la evolución de la interpretación fabriana

La ruptura que acabamos de mencionar fue ocasionada, entre otras cosas, por un paso metodológico decisivo, a saber, el del estudio de las fuentes que contribuyeron en la formación de la noción tomasiana de *esse*. Testigo cualificado de la importancia que dicho paso reviste para Fabro puede considerarse uno de los últimos escritos que nuestro autor dedicara a la interpretación clásica, puesto que allí lo indica como el primero de los límites que marcaron de manera notable la lectura del *esse* ofrecida por el célebre tomista portugués João Poinsot[10]. En efecto, para nuestro autor, el estudio de las fuentes del pensamiento tomasiano reviste un valor determinante y resulta un requisito imprescindible para la comprensión del mismo, si bien esto no significa, bajo ningún respecto, que el pensamiento de santo Tomás sea reducible a las fuentes y deba verse como una mera versión medieval de estas últimas[11]. Porque no se trata, por cierto, de remitirse a ellas para evaluar el pensamiento del Angélico según el índice de correspondencia y el grado de representatividad en que se vean reflejadas[12]. Lejos de ello, la




---

[10] A la falta de investigación sobre las fuentes, se añaden la falta de contextualización histórica, de *reductio ad fundamentum* y de estudio diacrónico de los textos. La conclusión de la crítica es durísima: "Brevemente: siamo di fronte ad un tomismo enfatico formalista, senza situazione critica sufficiente, che diventa anche un tomismo deviante nella sua stessa posizione di fondo, malgrado le buone intenzioni" (C. Fabro, "Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica", en *Giovanni di San Tommaso nel IV Centenario della sua nascita. Atti del Convegno di Studio della SITA [Roma 25-28 novembre 1988]*, ed. A. Lobato, PUST, Roma 1989, 62-63).

[11] Por ejemplo, refiriéndose a la composición de *essentia et esse*, Fabro afirma: "... siffatta composizione com'è presentata nei testi tomistici non si trova nel Neoplatonismo, né di Plotino, né di Proclo e neppure dello Ps. Dionigi o nel *De Causis*, ai quali S. Tommaso fa ricorso con maggior preferenza: ma può valere anche qui (...) il principio che il "... falsus Plato, falsus Aristoteles, falsus Dionysius, falsus Boethius, falsus (*m*) *De Causis*..." sia proprio il *verus* Thomas!" (C. Fabro, "Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze", en *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 453-454). Justamente, si bien no el más decisivo, uno de los reparos que Fabro opondrá a Geiger, el otro célebre teórico tomista de la participación, será el de haber "trascurato di proposito la ricerca delle Fonti e della particolare fisionomia che assumono i testi delle *auctoritates* nell'opera tomista", aunque llamativamente "dopo aver declinato il metodo storico [ha] orientato la ricerca su di un *a priori* storico quale è la caratteristica "cosiddetta opposta" dei sistemi di Platone e Aristotele" (C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 26-27).

[12] "Giudicare S. Tommaso dal contenuto effettivo e storico delle fonti è come apprezzare un edificio considerando le pietre e dimenticando l'idea" (C. Fabro, "Intorno al fondamento della metafisica tomistica", en *Tomismo*..., 166).

importancia decisiva y metodológicamente imprescindible del estudio de las fuentes y de su precisa manera de influencia consiste en que permite evidenciar qué es lo que santo Tomás recoge de ellas y qué es lo que les añade o bien qué modificaciones incorpora. Se trata, en sentir de Fabro, de un pasaje metodológico fundamental para aferrar de manera fundada y segura el auténtico aporte y la originalidad del pensamiento tomasiano[13].

Ya en *La nozione metafisica di partecipazione* el pensador italiano había individuado las fuentes de la noción en cuestión e interpretado el tomismo como una síntesis armoniosa y viva del acto aristotélico y de la participación platónica. Naturalmente, ambas nociones confluyen en la formación del *esse* tomasiano, pero no son ellas los únicos elementos a considerar. Por lo que respecta a nuestro asunto, si bien nuestro autor ha mencionado y analizado en distintas obras las fuentes principales, un lugar de privilegio lo merece el estudio que les dedica en *Participation et causalité*. Allí se individúan, por un lado, el aporte decisivo de la revelación bíblica del nombre de Dios —que reclama toda la riqueza de la heredad patrística— y, por otro, la fuente neoplatónica en sus dos carriles, a saber, el cristiano y el pagano, o sea Dionisio y Proclo, identificado con el autor del *De Causis*, a los que se añaden, con innegable aunque menor incidencia, Boecio y Avicena[14].




---

[13] Valga como declaración de principio el siguiente texto: "Il problema delle fonti nel pensiero tomista è *capitale* e *costituisce la prima chiave* per la comprensione della sua formazione. Si tratta d'*individuare anzitutto i testi* ed eventualmente le versioni (dal greco e dall'arabo) che san Tommaso effettivamente ebbe presenti; poi occorre rilevare *il contesto dottrinale preciso* secondo il quale tali fonti influirono nello sviluppo del pensiero tomista; infine si dovrebbero indicare le altre interpretazioni che dette fonti ebbero nell'ambiente culturale del medioevo, per poter fare un bilancio esatto dell'opera dottrinale del Santo" (C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983, 68 –cursivas nuestras).

[14] Cf. C. Fabro, *Participacion et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, "Chair Card. Mercier" (1954), Paris-Louvain 1961, 198, 208 y 216-217. Más adelante, todo el acento está puesto sobre Dionisio y Proclo, y más sobre éste que sobre aquél: "La responsabilité de cette révolution métaphysique [la promoción absoluta del *esse*], dont saint Thomas est l'auteur, se détermine spécielment dans les deux sources néoplatoniciennes signalées au début de son activité scientifique, le Pseudo-Denys et Proclus, qui se réduisent probablement à une source unique, car il semble che le premier soit un fidèle disciple du second" (222-223). El elenco es siempre variado y puede parecer irregular. Al inicio, se mencionan Boecio, el Ps.-Dionisio y el *De Causis* (Cf. *La nozione metafisica*..., 191-192); si bien de menor valor en sí mismo, en otro texto cercano al primer período se indican tan solo Avicena y el *De Causis*, aunque luego se hace mención de Boecio para el aspecto terminológico (Cf. *Curso de metafísica*, UCLP, La Plata 1951, 48

Vale la pena detenerse brevemente en los aportes de estos cuatro últimos.

1. *Avicena*. El rol de Avicena en lo tocante a la concepción del *esse* como distinto de la esencia es reconocido por Fabro de manera perentoria: "... l'ispiratore più risoluto della celebre distinzione tomistica, soprattutto nei primi scritti, è riconosciuto l'arabo-persiano Avicenna"[15]. El argumento aviceniano se relaciona, además, con la noción aristotélica de acto: en efecto, Fabro hace notar que en la primera referencia a nuestro tema, en orden a justificar por qué "quod quid est" es el nombre que máximamente compete a Dios, el Angélico recurre al argumento aviceniano para la distinción real con la particularidad de que llama al *esse* explícitamente "acto", pasando así de la terminología bíblica a la aristotélica[16].

Pero el aporte aviceniano no se queda solamente allí, sino que se prolonga en otro aspecto, ya que da ocasión a santo Tomás de hacer una precisación y profundización. En efecto, a la manera aviceniana de pensar la distinción entre esencia y *esse* se anexa la concepción del *esse* como un *accidens* que sobreviene a la esencia. Santo Tomás no podía compartir semejante postura: será justamente con ocasión de la exposición de la misma que




–se trata de la dispensa escrita en latín que se remonta a los años 1948 [libros I y II] y 1949 [libro III] y de la cual no han sido hasta ahora publicados sino los dos primeros libros en una discreta traducción al castellano); en "Intorno al fondamento de la metafisica tomistica" se estudian sola y exclusivamente Aristóteles, Boecio y Avicena, mientras que en un artículo del '59 los únicos mencionados resultan ser el Ps.-Dionisio y el *De Causis* (Cf. "La problematica dello 'esse' tomistico", en *Tomismo*..., 105). Éstos reaparecen más adelante en el tiempo, cuando, en polémica con Kremer, Fabro reconoce "la necessità di riportarsi non solo a Platone e ad Aristotele, ma alla tradizione neoplatonica nella linea di Plotino-Proclo-Pseudo Dionigi (e De Causis)..." ("Platonismo, neoplatonismo...", 437 –la referencia a Plotino se entiende en el contexto de la discusión con Kremer). El filón platónico se engarza, sin embargo, con Parménides, puesto que la noción tomasiana de *esse* "... è di derivazione parmenideo-platonica" ("Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione" [1967], en *Esegesi*..., 435). En otra obra, de carácter más general, no se hace mención para nuestro asunto del Ps.-Dionisio: "L'ultimo gruppo di fonti metafisiche è costituito da Boezio, dal *De causis* e da Avicenna ai quali si deve il suggerimento diretto della tesi capitale della metafisica tomista, qual è la distinzione reale fra l'essenza e l'atto di essere (*esse*, *actus essendi*) nelle creature" (*Introduzione a san Tommaso*, 76). Pensamos que, entre otros motivos, la diferencia puede deberse a que Fabro aquí se refiere a la distinción de *essentia et esse* y no propiamente a la originalidad de la noción de *esse*; análogas consideraciones valen para los otros casos.

[15] C. Fabro, "Intorno al fondamento...", 190. Sin embargo "... per questa, come per le altre fonti, l'interpretazione di S. Tommaso è progressiva" (192).

[16] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 220. Fabro remite a Tomás de Aquino, *In I Sent*., d. 8, q. 1, a. 1.

aprovechará la oportunidad para acentuar decididamente la pregnancia del *esse* como acto sustancial constitutivo de la primera y principal manera del ente[17].

2. *Boecio*. Si bien las reflexiones de Avicena constituyen el principal estímulo de la distinción, Fabro reconoce también a Boecio una importancia singular porque con él "è la prima volta che lo *esse* appare "solo" ossia che assume un "significato" proprio, mentre in Aristotele τὸ εἶναι è un *adjacens* che "declina" nella realtà della forma e dell'essenza"[18]. En efecto, lejos de agotarse en las sugerencias para la dialéctica de la participación y las divisiones fundamentales de dicha noción, el aporte boeciano cobra relieve en nuestro contexto sobre todo por haber proporcionado a santo Tomás la base terminológica fundamental para la elaboración de su noción de *esse* como acto. La distinción boeciana de *quod est* y *esse*, que campea en las siete famosas proposiciones del *De Ebdomadibus*, es una fuente de inspiración para el Angélico, quien, manteniendo las expresiones, alarga notablemente su significado haciéndolas funcionar en un horizonte intencional incalculablemente más profundo. La asunción explícita de la terminología muestra al mismo tiempo el avance superador cuando la *forma essendi* de Boecio se transforma, en el comentario tomasiano, en el "*actus* essendi", con la evidente activación de un aristotelismo fundamental al que santo Tomás jamás habría de renunciar[19].



3. *El Ps.-Dionisio.* Claramente neoplatónico, providencialmente amparado para el Tomás medieval por una celebridad y autoridad moral que en los hechos no era tal, el misterioso Ps.-Dionisio se perfila como una fuente privilegiada y decisiva para la elaboración última del contenido nocional del *esse* tomasiano. Fabro considera, sin más, que se trata del instrumento "principal et décisif de cette transformation métaphysique de l'*esse* biblique"[20].

El aporte del areopagita garantiza ante todo la continuidad directa con el principio platónico de la Idea al mismo tiempo que documenta la pe-

[17] Cf. Tomás de Aquino, *In IV Metaphys.*, lect. 2, nr. 558. Para todo el análisis de la presencia aviceniana, cf. C. Fabro, *Participation*..., 208-213.

[18] C. Fabro, "Intorno al fondamento...", 174.

[19] "... ce que Boèce rend, avec une judicieuse finesse, par "*essendi forma*", devient pour saint Thomas le "*ipse actus essendi*". C'est la première nouveauté du Commentaire de saint Thomas" (C. Fabro, *Participation*..., 270-271; cf. 266 y las saltuarias indicaciones en *La nozione metafisica*..., 32, 33, 36 y 37). Análoga consideración merece el paso del "quod est" de Boecio al "ens" del comentario tomasiano.

[20] C. Fabro, *Participation*..., 217.



renne validez de este último. El principio de la Idea se actuaba en el platonismo histórico de manera dispersiva, según toda la gama de una jerarquía que iba de los géneros superiores a los estratos más ínfimos. Sin embargo, Fabro hace notar que en su comentario al *De Div. Nominibus* santo Tomás se muestra sensible a la rectificación dionisiana del principio: lo que los platónicos dispersaban en una multiplicidad de perfecciones separadas, Dionisio lo concentra en el único principio que es Dios[21]. Por eso en Dios se identifican la *Vita per se*, la *Sapientia per se* y todo lo que se pueda decir de esta manera. El momento teorético sucesivo lo constituye la reducción de los grados más elevados de las perfecciones que se dicen *per se* al *esse* mismo: puesto que todas se reducen al *esse* y con él se identifican, en el *esse* se verifica la coincidencia suprema de los opuestos. El primado absoluto del *esse*, por consiguiente, es visto aquí a partir de tres momentos: ante todo, la identificación del *esse ipsum* con Dios mismo, desde el horizonte bíblico abierto por *Ex* 3,14 y que santo Tomás ve operante en Dionisio; en segundo lugar, la individuación del *esse* como principio ontológico que es participado primariamente por todo lo que participa las demás perfecciones; por último, la tesis de que también las demás perfecciones que se dicen *per se* participan del *esse*[22]. Por consiguiente, el *esse* pasa al primer lugar. Pero esto ya no es Dionisio: es Tomás.



Una ulterior confirmación del primado absoluto que el *esse* obtiene en el comentario del Angélico es vista por Fabro en el hecho de que, mientras para el neoplatónico Ps.-Dionisio el nombre más propio de Dios es el de *Superbonum* por ser la fuente de causal de las creaturas, santo Tomás desliza hábilmente la acentuación haciendo del *esse* como *Superesse* el nombre más propio.

Pero el neoplatonismo de Dionisio podía jugar una mala pasada y hacía falta aclarar de manera adecuada una peligrosa expresión que convertía a Dios en el "esse existentibus". El Angélico aprovecha la oportunidad para explicar que la expresión no debe entenderse en el sentido de la causalidad formal intrínseca constitutiva sino en el sentido de la participación trascendental, que enlaza la semejanza y la composición, estableciendo al mismo tiempo la dependencia, la imitación y la infinita distancia[23]. Lo que es un

---

[21] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 224-225.

[22] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 227-228. En el último momento indicado Fabro se refiere al *esse* como "l'abstrait formel".

[23] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 229.



principio intrínseco propio de los entes es el *esse* creado, y es en virtud de dicho *esse* que los entes dependen eficientemente del *Superesse* a la vez que reflejan a la distancia sus perfecciones.

4. *El "liber De Causis" (Proclo).* Sería improcedente en esta sede proponer un desarrollo amplio y exhaustivo del papel fundamental que Fabro reconoce al *De Causis* en la formación del *esse* tomasiano. Por otra parte, para nuestro autor el precioso comentario del Angélico constituye un testimonio cualificado de la nueva noción de *esse*, que encuentra en las expresiones proclianas la ocasión para una mejor y más profunda exposición, en la cual el texto comentado es transportado a un nivel que difícilmente encontraría el acuerdo del autor original.

Según Fabro, el factor determinante en la transformación interpretativa del célebre texto es, en realidad, Dionisio. El Angélico se sirve de este último para conducir al *De Causis* a los carriles de la ortodoxia, superando tres límites notables, a saber, el apofatismo radical que se desprende indudablemente del texto, la pluralidad de realidades eternas o coeternas a Dios, y, sobre todo, el separatismo entitativo de las distintas formalidades o




hipóstasis[24]. Este último es el "moment décisif pour le concept intensif de l'*esse*"[25], porque la figura neoplatónica de los círculos concéntricos según la distinta amplitud de influjo causal es sustituida por la unicidad de la causalidad divina omnicomprehensiva: bajo ella se encuentran inmediatamente los individuos de las distintas especies.

Fabro describe con firmes trazos la inteligente y difícil operación hermenéutica tomasiana, que se puede considerar de carácter teorético y sintético al mismo tiempo. En efecto, mientras que el objetivo de Dionisio era hablar de los distintos nombres de Dios y el *esse* podía ser, junto con otros, uno de ellos, el *De Causis* intenta proporcionar, en cambio, una lectura de la estructura completa de la realidad. Es en este contexto que el *De Causis* reserva un lugar muy preciso para el *esse*, identificando su exacta situación

---

[24] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 232-234.

[25] C. Fabro, *Participation*..., 234. Habrá que cuidarse, sin embargo, de pensar que la noción tomasiana de *esse* se reduzca a un simple reflejo de lo que ya se encontraba en las fuentes. Por eso el mismo Fabro, enfrentándose a una crítica superficial, observa al pasar que, más que de "origine neoplatonica", sería mejor hablar de "stimolo" neoplatónico (cf. "Platonismo, neoplatonismo...", 451). El *esse* tomasiano no surge, por lo tanto, al modo de una simple inferencia teorética, sino más bien al modo de un salto de cualidad o, en términos kuhnianos, de un cambio de paradigma, puesto que es para Fabro "il risultato più inatteso e importante dell'incontro di platonismo e aristotelismo nel tomismo" (*Ibidem*).

metafísica: es la primera de las cosas creadas[26]. Naturalmente, en el horizonte neoplatónico la afirmación no se presta a malentendido alguno y resulta sumamente clara: la causa primera causa, es decir, emana, ante todo, el *esse* y ésta es la primera formalidad causada por la causa primera, una formalidad a la cual seguirán otras. La intención del autor es, entonces, la de subrayar la inferioridad del *esse* con respecto al Bien; pero santo Tomás se maneja en su comentario con la decidida intención de otorgar al *esse* la promoción metafísica absoluta, procediendo, como ya hiciera con Boecio, mediante sutiles sustituciones semánticas. Así, el *esse*, que es el primer creado, se convierte en el primer "participado", y, una vez activada la dupla platónica de participado-participante, santo Tomás tiene el camino allanado para distinguir ulteriormente entre el *esse creatum* y el *esse purum* como *esse* finito y *esse* infinito. Nada de esto se encuentra en el texto de Proclo, por lo que llegado a este punto Fabro observa: "... ni le *de Causis* ni aucun platonicien n'a jamais identifié Dieu avec l'*esse purum*, parce que l'*esse* est l'abstrait formel de *ens* et ne se dit donc que du fini"[27].



Pero el pensador de Flumignano nota que el Angélico da todavía un paso más. La trascendencia neoplatónica del Bien que en el *De Causis* está más allá de toda intelección, deja el paso a la trascendencia absoluta del *esse purum*, que trasciende totalmente a nuestro intelecto porque éste entiende tan solo "id quod finite participat esse". La incognoscibilidad privativa del *Unum* neoplatónico, transferida al *Bonum* mediante la dialéctica de la causalidad, se convierte ahora en la trascendencia de eminencia absoluta del *esse per essentiam*: "... illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu; unde, cum causa prima sit supra ens, consequens est quod causa prima sit supra res intelligibiles sempiternas. Causa autem prima, secundum Platoni-

---

26 "Prima rerum creatarum est esse" (O. Bardenhewer [ed.], *De Causis. Die pseudoaristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter den Namen Liber De Causis*, [Görres Gesellschaft] Herder, Freiburg in Breisgau 1882, § 4, 166 –para el texto árabe y la traducción alemana, cf. 65). La célebre proposición IV, que Fabro privilegia en su análisis, aparece al menos 10 veces en el resto del *corpus thomisticum*, con la referencia explícita al *De Causis*: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 *sc* 1; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 6 arg. 5um; *De Ver.*, q. 1, a. 1 *sc* 4; *De Ver.*, q. 21, a. 2 arg. 5um; *S. Th.*, Ia, q. 5, a. 2 *sc*; q. 45, a. 4 arg. 1um et ad 1um; *De Pot.*, q. 3, a. 5 arg. 2um; *Sup. Boet. De Trin.*, P. II, q. 4, a. 1 arg. 2um. La fórmula sugiere al Angélico la "primariedad" del *esse*: "... dal platonismo prende la priorità formale come *prima rerum creatarum*" (C. Fabro, "Platonismo, neoplatonismo...", 451).
Para el análisis de Proclo y el *De Causis*, cf. C. Fabro, *Participation*..., 229-243.

27 C. Fabro, *Participation*..., 238.



cos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est. *Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum*, ens autem dicitur id quod finite participat esse (...) unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum"[28].

El balance que arroja una consideración estrictamente teorética y decididamente sintética de estas fuentes filosóficas a partir del contenido de sus aportes específicos o predominantes permite identificar cuatro contribuciones fundamentales: la distinción, la terminología, la intensividad y la primariedad. Habida cuenta de ello, resulta importante destacar que, para Fabro, santo Tomás no se limitó en absoluto a combinar de manera ecléctica líneas de pensamiento dispares. Al contrario, el padre estigmatino piensa que la promoción metafísica absoluta del *esse* obedece en santo Tomás a una elaboración personal y original de estos aportes. Para decirlo con más rigor y exactitud: no es que el santo Doctor haya encontrado su noción de *esse* en las fuentes, sino que leyendo e interpretando las fuentes fue pensando su noción de *esse*. Por eso es que se habla de elaboración personal. Como resultado de dicha elaboración el Angélico llega a una noción que no se encuentra en ninguna forma precedente del pensamiento y que contiene la convergencia y la superación a la vez del horizontalismo aristotélico y del verticalismo platónico[29]. Será según la trama fundamental del acto y la potencia y de la participación que vendrán a integrarse con toda armonía y naturalidad las distintas contribuciones en la sabia síntesis tomasiana.



---

[28] Tomás de Aquino, *Sup. lib. De Causis Exp.*, Prop. 6; ed. Saffrey, 47, lin. 6-17. En lugar del "capabile" Fabro mantiene todas las veces el "capibile" de la ed. Pera (nr. 174), apoyándose en el códice *Cus*. 195, fol. 12v *a* (cf. *Participation*..., 531 n. 105) y atribuyendo a Saffrey un "errore evidente". Sin embargo, los mejores diccionarios especializados que hemos podido consultar, antiguos y recientes (Oxford Latin Dictionary, Du Cange, Favre, con el suplemento de Schmidt, Peignet, Niermeyer-Kieft, Forcellini), dan solamente "capio" y eventualmente "capabile", como una de las acepciones de "capio" –lo que es capaz de ser entendido, pasible de ser entendido–, mientras que la forma "capibile" no es considerada en ningún caso.

[29] Fabro recurre con frecuencia a la categoría hegeliana de la *Aufhebung* para caracterizar el procedimiento hermenéutico tomasiano (cf. por ejemplo, "Platonismo, neoplatonismo...", 452; "Elementi per una dottrina...", 435; "L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en M. Sánchez Sorondo [ed.], *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, PUL-Herder, Roma 1990, 172 n. 48).



I.3. Significado de la progresión fabriana: ruptura con la interpretación tradicional

Si bien interesante en sí mismo y valioso para el conocimiento de santo Tomás, el resultado de la sucinta presentación de las fuentes individuadas por Fabro puede parecer bastante magro para el asunto que nos ocupa. En sustancia, la síntesis a la que se llega afirma que en el *ipsum esse* confluyen y se funden, en profunda identidad, todos los grados de perfección que se encuentran dispersos en los entes finitos, los cuales son entes, precisamente, porque participan del *esse*. El *ipsum esse subsistens*, entonces, entendido como el *esse*, sin más, cúmulo infinito de perfección con respecto al cual toda otra perfección es un mero reflejo depotenciado, se identifica con Dios mismo. Los entes son entes porque participan del *esse*, tienen el acto de ser, y están compuestos de esencia y acto de ser, de *essentia et esse* o *essentia et existentia*.

En esta conclusión difícilmente encontraremos un solo auténtico tomista que, al menos a primera vista, no comulgue con Fabro, use o no la palabra "intensivo" y llame al *esse* "esse" o "existentia". Todos concordarán también en reconocer en el ente una composición de esencia y *esse*, como también en reconocer que la esencia deriva de la plenitud formal del *ipsum esse subsistens* mientras que el *esse* reflejaría la consistencia actual del mismo. Sin embargo, Fabro no se sentiría del todo representado por esta manera de ver. A partir del análisis de las fuentes y de la original elaboración tomasiana de sus aportes, nuestro autor considera que para santo Tomás el *esse* es el acto emergente por excelencia y que, en el *ens*, es un principio intrínseco bajo todo respecto, configurándose como un *acto intensivo*. ¿Cuál es, entonces, la novedad fabriana? ¿Cuál la diferencia que separa ambas maneras de ver?




La respuesta precisa a estos dos interrogantes requiere desarrollos que ensayaremos en el siguiente punto. Baste con notar por el momento que la opción terminológica por "*existentia*" en lugar de "*esse*", la cual ha caracterizado tradicionalmente a la escuela tomista, obedece no solo a cuestiones históricas sino a una sumamente definida interpretación del *esse* mismo. En efecto, según ella, el *esse* debe entenderse como *existentia* puesto que es el principio existenciante o bien aquel acto quiescente por el cual la esencia es colocada fuera de las causas y de la nada. La *existentia* es, como principio metafísico, el factor realizante de la esencia, de tal manera que presupone la esencia ya constituida en la plenitud de su riqueza formal. Gracias a la existencia, la esencia se vuelve real, pero no se enriquece en sí misma, sino

que es el ente el que se beneficia por el aporte de los grados de perfección formales que la esencia le confiere[30]. Así, todo parece "cerrar" perfectamente: la existencia deriva de la actualidad del *ipsum esse subsistens* mientras que la esencia deriva, como limitado reflejo, de sus infinitos grados de perfección. La constitución del ente se explicaría, en términos estáticos, por la composición de esencia y existencia —o sea de la actualidad formal que es

[30] He aquí dos versiones relativamente recientes de esta interpretación: "... l'*esse* est acte. Il est *principe* actualisateur, comme l'essence est principe déterminant. Il est acte et donne à un étant d'être en acte selon une *efficience* qui donne d'*exister*" (Th.-D. Humbrecht, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, [Bibliothèque thomiste 57] Vrin, Paris 2005, 546). Naturalmente, desde esta perspectiva la esencia es "... la détermination d'un étant que l'*esse* fait être" (635). La posición se encuentra perfectamente graficada en estas otras líneas: "... l'esistere non è altro che l'effetto formale dell'essere e come la forma della cosa è lo stesso effetto formale di essa nella cosa, così l'essere nell'ente è lo stesso esistere dell'ente che ha essere. L'"essenza" stessa dell'essere (o *natura essendi*) consiste nel semplice e assoluto esistere. (...) L'essere dato all'essenza è nell'essenza l'esistere di essa. Così l'essenza stessa dell'essere è il puro esistere, atto ultimo ed infinito" (T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, [Lumen 3] ESD, Bologna 1991, 910 –la conclusión del texto se refiere, obviamente, al ser divino). Por consiguiente, hay dos líneas de dependencia causal: "Sia l'essenza che l'essere creati derivano interamente dalla Causa prima di ogni ente, ma in linee diverse di causalità (formale-esemplare, efficiente-finale) e per conseguenza secondo due tipi di partecipazione: (...) Il primo è di carattere formalmente limitativo (gerarchia formale), l'altro è invece nettamente compositivo (attuazione di un sostrato potenziale)" (924). Tyn asume la terminología y la doctrina del padre Geiger acerca de los dos tipos de participación, por semejanza y por composición (cf. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1953², 27-29).

Así las cosas, no debe sorprender que desde esta perspectiva se haya llegado a hablar de la "absolutización de la esencia" como clave del tomismo, introduciendo alegremente la fórmula wolffiano-kantiana de la "existentia": "El ser es así para Tomás la *posición absoluta* (*positio absoluta*) del sujeto o, desde una perspectiva ontológica, el acto de ser (*actus essendi*) de la esencia" (H. Ferreiro, "La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista", *Patristica et Mediaevalia* XXVIII [2007] 89 –cursiva nuestra). Para la "positio absoluta" el autor remite con total ingenuidad a *De Ver.*, q. 21, a. 1 (¡nada menos!). Podría haber citado, en cambio, la célebre indicación de Kant que de hecho hace suya: "Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges" (I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*; en *Kant's Gesammelte Werken*, Bd. 2: *Vorkritische Schriften II*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften = AA, Reimer, Berlin 1905, 73; cf. también en la *KRV*: "Sein ist offenbar kein reales Prädicat (...). Es ist bloß die Position eines Dinges...", AA, Bd. 3, Berlin 1911, 626). En este tema, como también en su comprensión de la tratación de la Metafísica en general, Kant muestra moverse, Wolff mediante, en el horizonte de la tradición de la escolástica decadente: "*Existentiam* definio per complementum possibilitatis" (Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, § 174, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1730, 143).



la esencia y de la actualidad real que es la existencia— y, en términos dinámicos, porque Dios le asignaría un acto de existencia a una esencia por Él diseñada.

Esta interpretación estima dar cuenta de la *existentia* como término de la causalidad eficiente del Creador y de los grados formales de la esencia, según la línea de la causalidad ejemplar. Sin embargo, con dicha explicación parece diluirse excesivamente el significado fuerte y el rol protagónico decisivo que, en la *reductio ad fundamentum*, corresponde al *esse* tal como el Angélico lo considera a partir de su particular hermenéutica de las fuentes indicadas. Por consiguiente, en sentir del filósofo italiano la interpretación tradicional no hace justicia al genuino pensamiento del Doctor Común. En efecto, no tematiza de manera adecuada al *esse* intensivo, perdiendo así de vista la clave misma de la originalidad teorética del tomismo: "C'est en effet ce concept tout à fait unique d'*esse* intensif (...) qui devient décidément le noyau théorique original du thomisme"[31].

II. La metafísica fabriana del *esse* intensivo




En este apartado procuraremos abordar de manera explícita el contenido teorético que asume el *esse* tomasiano en la interpretación de Fabro. Delinear la fisonomía del *esse* tomasiano-fabriano podría parecer faena relativamente simple, aunque dista mucho de ser así, pues a la dificultad que entraña el tema en sí mismo, debe añadirse la dificultad propia del estilo de Fabro, quien se muestra instintivamente reacio a toda tentativa de sistematización. Nosotros pensamos que, si bien nuestro autor no ha presentado jamás de manera lineal y sistemática su posición acerca del *esse*, no lo traicionaremos al ensayar una exposición de la misma que permita percibir con naturalidad el enlace orgánico de un aspecto con otro[32].

---

[31] C. Fabro, *Participation*..., 197. El contenido de las pp. 195-208 de la ed. francesa no se encuentra en la ed. italiana.

[32] Sin duda alguna, la exposición más clara, precisa y profunda del tomismo intensivo de Fabro se podrá encontrar en A. Contat, "Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento", *Alpha Omega* 11 (2008) 77-129 y 213-250; para una ulterior actualización de la temática, referida específicamente a la IV vía, *idem* "La *quarta via* di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico", en *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus" a 900 anni dalla morte*. *Atti della Giornata di Studio (Roma 30 ottobre 2009)*, IF Press, Roma 2011, 103-174. En lengua francesa, cf. *idem*, "L'étant, l'*esse* et la participation selon

II.1. El *esse* en el horizonte de la noción de participación

Puesto que Fabro ve en el tomismo una metafísica, la más acabada, de la participación, una exposición de la interpretación fabriana del *esse* como acto intensivo emergente puede asumir como punto de partida el siguiente texto, en el que se evidencia con claridad la estrecha relación que vincula ambas nociones:

> ... la métaphysique de la participation a, dans tous ses aspects, statiques et dynamiques, sa base dans la notion d’*esse* intensif. D’autre part ce même *esse* s’organise comme acte émergent dans les diverses phases de cette métaphysique, grâce à la virtualité et à la richesse euristique de la notion de participation[33].

La importancia del fragmento está constituida por el rotundo reconocimiento del rol de fundamento ontológico de todos los aspectos de la participación que, en sentir de Fabro, corresponde al *esse.* A partir de aquí se desdoblan, claramente, dos temáticas que tendremos que abordar, a saber la de la constitución y la de la causalidad, aspecto estático y aspecto dinámico respectivamente.



En este preciso contexto, se vuelve imprescindible tener presente el significado fundamental que la noción de participación asume en la exége-

---

Cornelio Fabro”, *Revue thomiste* 111 (2011) 357-403; “L’analyse de l’étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XXe siècle”, *Espíritu* 62/146 (2013) 241-275; “Fabro et l’être intensif”, en Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, (Parole et Silence) Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015, xv-xxx. Para una tentativa de profundización, cf. *id*. “*Esse*, *essentia*, *ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa”, *Espíritu* 61/143 (2012) 9-71.

[33] C. Fabro, *Participation*..., 622. En lugar de “base”, la edición italiana trae el más técnico “fondamento” (641). Otra diferencia importante es que en esta última el texto citado forma parte de la conclusión. Entre las dos ediciones hay diferencias estructurales de irregular importancia y la mayor precisión se distribuye de manera alternante entre ambas, de tal modo que resulta difícil privilegiar una sobre la otra.

Cercano al ciclo de lecciones que dio origen a la obra recién citada, un artículo que después sería insertado en *L’uomo e il rischio di Dio* y en *Esegesi tomistica*, reporta consideraciones análogas: “... per S. Tommaso questa nozione intensiva di *esse*, in quanto fa subordinare le stesse forme e perfezioni all’atto di *esse*, come sue partecipazioni, subordina la metafisica dell’atto e della potenza alla metafisica della partecipazione come al suo ultimo fondamento e riferimento” (“Sviluppo, significato e valore della ‘IV via’” [1954], en *L’uomo e il rischio di Dio*, OC 22, 230 = *Esegesi*..., 364). El término “subordinar”, de precisión milimétrica, debe tomarse aquí del modo más estricto.



sis fabriana de santo Tomás. Digamos de manera sumamente sintética que para nuestro autor la participación consiste en la efectiva posesión de una cierta formalidad o actualidad o perfección de manera no plena o no exclusiva, de tal modo que la determinación de ser algo "por participación" se opone a la de ser algo "por esencia"[34].

Como lo que es "por esencia" puede encontrarse o no afuera de los participantes, se impone, en consecuencia, la necesidad de distinguir dos tipos de participación, a saber, la trascendental y la predicamental. La primera es la que remite los entes al *ipsum esse subsistens*, y se refiere al *esse* y a las perfecciones puras; la segunda es la que se verifica exclusivamente en el ámbito del ente finito, refiriéndose a las formalidades pertenecientes a un determinado género o especie. Esta segunda participación se desdobla a su vez en participación nocional o real. La participación predicamental nocional es la que se establece entre la especie y el género y entre el individuo y la especie; la participación predicamental real es aquella por la cual se dice que el sujeto participa del accidente y la materia de la forma. Porque la terminología aquí puede dar lugar a confusión, debe notarse que cuando se habla de participación nocional no se trata de una mera participación lógica, en el sentido del compartir la común definición, sino de una efectiva situación metafísica de los grados de perfección, si bien focalizada y expresada a través de las intenciones lógicas. Naturalmente, esta participación nocional es el reflejo y la expresión de la participación real y por eso la participación de la especie al género tiene su fundamento en la participación del sujeto al accidente y la del individuo a la especie en la participación de la materia a la forma. Dado que esta segunda participación predicamental es exclusiva de los cuerpos, Fabro considera secundaria a esta última y primaria a la otra, que se extiende también a los espíritus puros[35].




Tanto la participación trascendental como la predicamental implican al mismo tiempo semejanza y composición, articuladas éstas, claro está, según

---

[34] Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica*..., 309; para todo el estudio analítico de la noción, cf. la sección completa, *ibidem*, 303-324; para una exposición sintética y precisa, cf. *Participation*..., 271-272; un amplio y logrado resumen se puede ver en el ya citado "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", *Divinitas* XI (2/1967) 559-586 = *Esegesi*..., 421-448.

[35] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 625. Desde la *via inventionis*, en cambio, llama a esta última "secondo grado" de participación, y "primo" a la anterior (cf. C. Fabro, "La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica", *Filosofia e Vita* II [7/1961] 25 = *Esegesi*..., 336).

los distintos tipos de participación: por consiguiente, se tendrá por un lado una semejanza que se repetirá en los individuos de una misma especie o en las especies de un mismo género, sin que la forma se encuentre realizada fuera de la materia ni el accidente fuera de la sustancia; y por el otro, una semejanza que se hará presente en los individuos, compuestos entonces de perfección participada y sujeto participante, pero que además se encontrará separada y existente en sí misma, fuera de los participantes. En cuanto al aspecto semántico, a la participación predicamental corresponderá una predicación unívoca, mientras que una predicación analógica será la única posible en el caso de la participación trascendental. Más allá de esta última aclaración, a nosotros nos interesa el momento precedente, que funda el momento semántico, es decir, el aspecto de la constitución del ente.

Ahora bien, en cuanto al aspecto estático de la constitución, Fabro ve ante todo en el ente "une participation comme "composition transcendantale", propre au Thomisme, d'essence et d'*esse* ("actus essendi"). Elle donne la "différence" ontologique radicale de l'*esse* de ce qui est, et la différence métaphysique entre créature et Créateur"[36]. Nótese que la composición de  esencia y *esse* es colocada en el ámbito *trascendental* —esto es de una importancia decisiva para entender la coherencia interna de los textos del santo  Doctor, como luego se verá—. A su vez, esta composición establece dos "diferencias", la diferencia ontológica y la diferencia metafísica: Fabro llama "ontológica" a la primera de ellas porque es toda interior al ente, mientras que a la segunda llama "metafísica" porque se halla entre el ente y su fundamento extrínseco último, expresando de manera terminal la trascendencia con respecto a la Física[37].

---

[36] C. Fabro, *Participation*..., 625.

[37] Una consideración similar aparece en un artículo de plena madurez: "Esaurito il discorso ontico e ontologico del fondamento, dovrebbe ora cominciare il discorso metafisico dell'atto di essere" (C. Fabro, "Per la determinazione dell'essere", *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII (1/1961) 116 = *Tomismo*..., 259). El contexto es polémico y se refiere a Heidegger, pero muestra operante la doble *resolutio* que, partiendo del ente (momento "óntico") arriba al *esse* (*Sein*, momento "ontológico"), a partir del cual tiene lugar el pasaje al momento "metafísico", puesto que en el *esse per essentiam* se alcanza la *separatio* absoluta. Cf. también C. Fabro, "Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere", *Studia Patavina* V (2/1958) 119-120 = *Tomismo*..., 21-22.

Esta distinción de los tres momentos, sobre la cual volveremos más adelante, incluye un significativo progreso en Fabro. En efecto, la distinción aparece por primera vez, si no nos equivocamos, a fines de los ’40. Allí, con menor precisión, tal vez motivada por el diálogo con Husserl que los contextualiza, los momentos son llamados "phénoménologique", "ontologique" y "métaphysique" (C. Fabro, "Sur la détermination du réel", en *Library*

Debe notarse que, si bien *la composición* de esencia y *esse* pertenece al orden trascendental, en cambio la esencia del ente pertenece, de suyo, al orden predicamental, a causa de los diversos grados de perfección genéricos y específicos que la constituyen:

> L'essence, conçue comme "détermination" de l'être, reste évidemment dans l'ordre prédicamental selon le genre et l'espèce. C'est l'être, qui grâce à la référence qu'il implique à l'*esse* intensif émergent d'*actus essendi*, se pose dans l'ordre transcendantal[38].




Es precisamente aquí donde se ve el rol decisivo del *esse* en la fundación de la articulación de la participación. En efecto, en virtud del propio *esse* participado, acto radical fundante, el ente se refiere en su más total integridad al *ipsum esse subsistens*, colocándose en el orden trascendental. A la vez, es en virtud de la esencia que el *esse* se "abaja" a cierto grado, pero sin dejar de ser *esse* y, por consiguiente, sin dejar de remitir de manera tensorial al *ipsum esse subsistens* que lo funda[39].

Resulta necesario retener esta distinción de los dos órdenes, trascendental y predicamental, y la diversa pertenencia a los mismos del ente y de la esencia respectivamente, para comprender la articulación de la emergencia del *esse*. Con una fórmula provisoria, se puede decir que en virtud del *esse* el ente es puesto fuera de la nada, mientras que en virtud de la *essentia* es puesto fuera del *Esse*[40]. Naturalmente, la fórmula no dirá nada hasta tanto

---

of the X International Congress of Philosophy [Amsterdam, 11-18 August 1948], vol. I, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 334); unos años después el segundo momento, "ontológico", se convierte en "óntico" ("Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica", en *La fenomenologia. Atti dell'XI Congresso di Studi filosofici [Gallarate 1955]*, Morcelliana, Brescia 1956, 259) y se mantendrá así en *Dall'essere all'esistente* (Morcelliana, Brescia 1956, 61; 1957^{2}, 60), que integra estos artículos. De allí a poco, se delineará la terminología más precisa y definitiva, según lo recién indicado. Para una visión detallada y particularmente profunda de los tres momentos *in actu exercitu*, cf. C. Fabro, *Partecipazione*..., 229-239 [el contenido de esta sección falta en la ed. francesa].

[38] C. Fabro, *Participation*..., 625. El segundo "être" de la edición francesa se convierte en el más preciso "ente" en la edición italiana (641). En ambas ediciones parece un poco tortuosa la expresión "... la référence qu'il implique à l'*esse* intensif émergent d'*actus essendi*...", que probablemente haya omitido un "dans le sens" después de "émergent".

[39] Esto da lugar a la doble *resolutio* del *ens-esse* recién indicada y sobre la que después tendremos ocasión de volver.

[40] Un texto que se expresa en esta dirección es el siguiente: "... c'est grâce à l'essence que l'être est posé "en dehors" de l'être, qu'il est ex-istant, alors que "Dieu est" (...); l'essence

no se clarifique de modo más preciso lo que se deba entender por "emergencia del *esse*".

II.2. Metafísica de la participación y emergencia del *esse*

Como hemos dicho, el filósofo de Flumignano ve en el *esse*, ante todo, un acto *emergente*, el acto emergente por excelencia. Una correcta elucidación de esta determinación nocional requiere ante todo una primera exploración del término "emergencia" y luego un preciso análisis de la articulación de su contenido con respecto al *esse*.

II.2.1. Justificación del término "emergencia"




La introducción técnica del término "emergencia" es justificada por nuestro autor en *Percezione e pensiero*, una obra de su primer período, más precisamente en la nota conclusiva del análisis de la dialéctica del acto perceptivo, en un contexto en el que se presenta el principio de "emergencia" como necesario —se nos perdone la cacofónica repetición— "complemento" del "principio de complementariedad". Explica Fabro:

> Il termine di "*emergenza*" mi è parso molto adatto per indicare il superamento che avviene nel passaggio da un piano oggettivo ad un altro. (...) Il termine fu applicato la prima volta in senso tecnico da G. H. Lewes nel suo "Problems of Life and Mind" (...) in opposizione a "risultante", ed egli lo riferì ai fatti della chimica e della fisiologia, nelle quali scienze la combinazione degli elementi o parti determina il sorgere di alcune qualità "nuove" cioè emergenti, mentre altre sono pure "risultanti" (p. e. il *peso* di un composto chimico) della somma degli elementi o parti[41].

---

est un positif-négativ, car elle exprime le mode et le degré de la participation de l'être" (C. Fabro, *Participation*..., 635).

[41] C. Fabro, *Percezione e pensiero*, 297. Fabro sigue casi literalmente a C. Lloyd Morgan en el primer parágrafo de la conferencia que este último dedicara al argumento, reconociendo que a él le debe el conocimiento de la aplicación del término, aunque sin ocultar el rol decisivo de S. Alexander. El ejemplo que propone quien ha inspirado a Fabro es sumamente gráfico: "When carbon having certain properties combines with sulphur having other properties there is formed, not a mere mixture but a new compound, some of the properties of which are quite different from those of either component. Now the weight of the compound is an additive resultant, the sum of the weights of the components ; and this could be predicted

Sin embargo, el mismo Fabro se apresura a aclarar que su uso técnico de la noción se aleja notablemente del que proponen sus fautores, de corte netamente evolutivo inmanentista. Para el filósofo italiano, en cambio, la "emergencia" tomasiana se funda

> sulla nozione di partecipazione, la quale in sede metafisica suppone la trascendenza reale del partecipato rispetto al partecipante e la sua immanenza causale sotto forma d'influsso per l'aspetto dinamico e sotto forma di similitudine per quello statico. Nell'ordine predicamentale poi essa fa vedere gli esseri ordinati in progressione scalare, di cui ogni gradino inferiore ritiene in sé adombrato qualcosa della perfezione del gradino immediatamente superiore, secondo la metafisica dionisiaca che S. Tommaso ha incorporata all'Aristotelismo[42].




before any molecule of carbon-bisulphide had been formed. One could say in advance that if carbon and sulphur shall be found to combine in any ascertainable proportions there will be such and such weight as resultant. But sundry other properties are constitutive emergents which (it is claimed) could not be foretold in advance of any instance of such combination. Of course when one has learnt what emerges in *this* particular instance one may predict what will emerge in *that* like instance under similar circumstances" (C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, London 1927[2], 3).

En el preciso contexto del análisis de la percepción, la necesidad de llamar en causa el principio de la emergencia radica para Fabro en que, de no hacerlo, la dialéctica del acto perceptivo se encerraría en una total circularidad, quedando teoréticamente injustificado y ontológicamente imposibilitado el pasaje de un plano objetual a otro: justamente, porque este pasaje se verifica, el principio se muestra operante. Nos permitimos añadir que para el pasaje del plano sensible al inteligible, en el ámbito de la esencia, no hay emergencia alguna *ex parte obiecti*, por lo cual hace falta poner una iniciativa originaria a partir del sujeto cognoscente, es decir, un intelecto agente.

[42] C. Fabro, *Percezione e pensiero*, 298 –cursivas nuestras. La "emergencia" tomasiana se desarrolla tanto en el ámbito del ser como en el del conocer, y es a este último ámbito que Fabro se refiere específicamente en el contexto de *Percezione e pensiero*, apoyándose, no obstante ello, en cuanto había dicho en *La nozione metafisica di partecipazione* (para una exposición completa, según el principio [neoplatónico] de la continuidad metafísica del ser, cf. *La nozione metafisica*..., 266-285). Uno de los principales textos tomasianos al que remite Fabro en esta obra es *De Spir. Creat.*, a. 2.

El uso técnico de "emergencia" es recurrente en Fabro y se extiende hasta el último período: "Emerger quiere decir subir-sobre, subir más alto; subir más alto quiere decir también dominar lo bajo" (C. Fabro, "Nuestra patria de estudiosos es la verdad", *Diálogo* 15 [1997] 4 –Se trata de una conferencia pronunciada por Fabro el 30 de abril de 1991, con ocasión del convenio organizado en homenaje a su 80º, en el *Angelicum* de Roma. Hemos corregido ligeramente la traducción, puesto que el traductor –quien ha dado también el título a la conferencia *publicada*– escribe todas las veces "salir" en vez de "subir", engañado por el italiano "salire").

Así, pues, la noción de emergencia, estrechamente ligada a la noción de participación, expresa para Fabro la trascendencia del participado con respecto al participante y, por consiguiente, la superioridad ontológica de aquél sobre éste. Aplicada al *esse*, la emergencia expresará, naturalmente, la superioridad ontológica del *esse* como suprema y última referencia en la *resolutio* metafísica.

II.2.2. Aspecto formal y aspecto actual de la emergencia del *esse*

Para nuestro autor, el *esse* tomasiano “... “emerge” su tutto nella sua inderivabilità originaria come atto primo onnifondante”[43]. Pero el análisis de las fuentes en las que ha inspirado el santo Doctor lo lleva a ver en el *esse* una doble emergencia, a saber, formal y actual[44]. La doble emergencia significa una doble trascendencia, esto es, un doble exceder y un doble superar.



1. *Emergencia formal*. Con “emergencia formal” se quiere decir que, en cuanto al aspecto del contenido de las perfecciones, o sea, en cuanto al aspecto de los grados ontológicos de perfección, cualesquiera sean, el *esse* debe considerarse, y es, superior a ellos, de tal manera que los grados ontológicos de perfección que no son el *esse* son inferiores a él, son menos que él, significan una “caída” con respecto a su plenitud. Sin embargo, no se trata aquí de una mera comparación valorativa hecha “desde afuera”, como si una perfección pudiese ubicarse junto a otra en una línea imaginaria, como si todas estuvieran separadas entre sí y fueran independientes unas de otras, sino que, al contrario, se trata de una intensificación de la fuerza de la perfección según la continuidad metafísica del ser[45]. El resultado de esta con-

[43] C. Fabro, “L’emergenza dell’atto di essere in S. Tommaso...”, 50. La afirmación es del último período fabriano. Particularmente aguda se muestra la expresión “inderivabilidad originaria”, sobre la que volveremos.

[44] Fabro habla también de “dos momentos” de la emergencia del *esse* “... uno intensivo formale e l’altro intensivo attuale” (C. Fabro, “La problematica...”, 106).

[45] He aquí un texto tomasiano sumamente clarificador al respecto: “... quamvis *bonitates participatæ* in creaturis sint differentes ratione, tamen *habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera*; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum” (Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 1um; ed. Mand., t. 1, Lethielleux, Paris 1929, 61). Se trata de una *resolutio* única que termina en el *esse* con toda naturalidad. Imposible no ver aquí una relación muy estrecha con el *De Causis*, que el Angélico manifiesta conocer ya desde este período, y que será luego comentado según la noción definitiva de *esse* como acto emergente: “Exemplum autem videtur pertinere ad causas *formales* in quibus *quanto*



sideración puede parecer paradojal: las perfecciones genéricas y específicas inferiores al *esse* son *esse* en la integral totalidad que las identifica y constituye como tales, pero no son todo el *esse* sino el *esse* expresado en cierto grado; este grado es el grado diferencial de la perfección en cuestión, la cual, por consiguiente, con respecto al *ipsum esse* en cuanto tal, se muestra como más restringida y como una contracción de la plenitud sobreexcedente del mismo. Por consiguiente, cuando se dice "intelligere", se dice el "esse" en cierto grado, inferior por cierto a la plenitud absoluta del *esse ipsum*; y cuando se dice "vivere", también se dice el "esse" en cierto grado inferior al de su propia plenitud. Por supuesto, oponiéndose según diversos grados al *esse*, las distintas perfecciones también se oponen y distinguen entre sí, según una "contrariedad abierta"[46].




forma est universalior tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem, forma quidem specifica eius attenditur in hoc quod est rationalis, forma autem generis eius attenditur in hoc quod est vivum vel animal; *ulterius autem id quod est omnibus commune est esse*. (...) Et haec est eius intentio, quod patet ex hoc quod dicit: Cum ergo individuum non est homo, id est secundum actum proprium hominis, est animal, quia adhuc remanet in eo operatio animalis quae consistit in motu et sensu; et, cum non est animal, est esse tantum, quia remanet corpus penitus inanimatum. Verificatur hoc exemplum *in ipso rerum ordine*: nam priora sunt existentia viventibus et viventia hominibus, quia remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e converso quia, si non est animal, non est homo. Et *eadem ratio est de animali et esse*" (*Sup. lib. De Causis*, Prop. 1; Saff., 5, lin. 26-27 - 6, lin. 1-4.12-21 –cursivas nuestras; más adelante, hablará explícitamente de tres grados: "considerandum est quod omnes rerum *gradus* ad tria videtur reducere quae sunt *esse*, vivere et intelligere", Prop. 18; Saff., 101, lin. 8-10). El *esse* aparece como el momento último e insuperable de la "resolutio formalis" (no "essentialis", claro está).

Análoga visión de las cosas ofrece el siguiente texto, que representa la metafísica definitiva y más madura del Angélico: "inde est enim quod ea quæ sunt diversa numero sunt unum specie quia natura speciei secundum se considerata est una: sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparationem ad species, *quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum*" (*De Subst. Sep*., cap. 8; ed. Leon., t. 40*d-e*, D 55, lin. 173-180). La secuencia individuo-especie-género, seguida del pasaje al *ipsum esse* comunísimo, muestra que santo Tomás está ejerciendo la reflexión intensiva, propia de la metafísica: el *ipsum esse* que es *communissimum* aparece al término de la *resolutio secundum rationem* del sujeto de la metafísica.

[46] La expresión es de Fabro, quien la usa en el contexto del análisis de la estructura metafísica de la IV vía: "È questa allora la "contrarietà aperta" che costituisce la trama del reale sia all'interno di ogni essere mediante l'opposizione fondata sulla quantità e qualità e in ultimo di materia e forma per i corpi, sia nel complesso degli esseri grazie al diverso grado di perfezione delle diverse essenze (...). Allora dal *magis et minus*, dalla gradazione che si può realizzare per la quantità come per la qualità nello stesso individuo o anche

Hasta aquí, la emergencia *formal*[47].

2. *Emergencia actual*. Con "emergencia actual" se quiere decir, en cambio, que ningún grado de perfección formal, sea cual fuere, puede ser ese grado que es, si ante todo no *es*. "Es" expresa aquí la puesta en acto primordial en el orden ontológico, la primera manera originaria e irreducible del ser del ente; si se quiere, el aspecto "existentivo" del *esse*. No sólo hay que decir, por ejemplo, que la sabiduría, en todo lo que tiene de sabiduría, expresa cierto despliegue de la plenitud del *esse* limitada en un determinado grado, sino que, además, la sabiduría podrá ser efectivamente tal si, y solo si, es la sabiduría de un sapiente. Ninguna perfección puede perfeccionar si no es, o sea, si no está en acto. Por consiguiente, cuando se habla de "emergencia actual" del *esse* se está diciendo que es el acto que pone en acto todos los actos. De allí que los grados de perfección no sólo se comparen al *esse* como la potencia al acto en el sentido de compararse a un grado ulterior y mayor de perfección —como, por ejemplo, la animalidad se compara a la racionalidad—, sino que se comparan al *esse*, además, como al *principio realizante* interno, aquello que los vuelve reales, poniéndolos en la efectiva condición de enriquecer a un sujeto.




Esta doble emergencia es sugerida a Fabro de manera directa por una página memorable del comentario del Angélico al Ps.-Dionisio:

> Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter; primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simpli-

rispetto a diversi individui nella stessa specie, si passa ai gradi di perfezione delle diverse specie entro il genere fino agli stessi generi e alle perfezioni formali confrontate fra loro per rispetto all'atto supremo di *esse*" (C. Fabro, *L'uomo e il rischio*..., 238 = *Esegesi*..., 373-374). Poco más adelante, Fabro habla del "... passaggio dalla "contrarietà chiusa" alla "contrarietà aperta" che porta alla risoluzione di tutte le perfezioni nell'atto intensivo di *esse*" (*L'uomo e il rischio*..., 244 = *Esegesi*..., 380-381).

[47] El motivo del recurso permanente de santo Tomás y del mismo Fabro a la tríada *esse-vivere-intelligere* no obedece solamente a las fuentes neoplatónicas bajo el mero respecto histórico y factual, sino que resulta de la exigencia teorética propia de la *separatio* metafísica, ya que se trata de las tres "formalidades" que, de suyo, no incluyen la materia en la propia *ratio*.

> cius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum[48].

En el texto se ven claramente los dos momentos de la emergencia que se quiere indicar. Antes que nada se ve cómo para participar cualquier tipo de formalidad o perfección hace falta ante todo ser, es decir, constituirse como ente, y esto acaece en virtud de la participación del *esse* (genitivo objetivo: el *esse* como término del participar, como lo participado). Hasta aquí, se trata del momento "real" de la emergencia del *esse* como acto fundante. Pero se ve también que no sólo los que participan de las demás formalidades tienen que participar primero del *esse* como condición y re-




[48] Tomás de Aquino, *In De Div. Nom*., c. V, lect. 1, nr. 635. El "primum et dignius" es la interpretación que da el Angélico del "senius" (πρεσβύτερον) de Dionisio: "… "et ipsum per se esse est *senius*", idest primum et dignius…" (nr. 633). En el artículo "La problematica dello 'esse' tomistico", Fabro ve en el primer segmento de la división la emergencia formal y en el segundo la real (cf. *Tomismo*…, 106-107). En *Participation et causalité*, en cambio, invierte llamativamente la identificación, viendo en el primer segmento al *esse* como "principe ontologique" y en el segundo como "abstrait formel" (227-228). Esta segunda lectura, más fina, se mantiene operante en un artículo de última madurez, en el que habla de una "doppia partecipazione e (…) doppia emergenza" (cf. "L'emergenza dello *esse* tomistico…", 173-174).

El texto original del Ps.-Dionisio es el siguiente: Καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ᾽αὑτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θεῖαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ᾽αὑτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ᾽αὑτό εἶναι μετέχει, καὶ οὐδέν ἐστιν ὄν, οὗ μή ἐστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι (Ps.-Dionisio, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 820 AB). Santo Tomás lo leía en la traducción de Johannes Sarracenus, que comparaba eventualmente con la de Escoto Eriúgena: "Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum seipsa omnia, quibus existentia participant, ipso secundum se esse participant et nihil est existens, cuius non sit substantia et aevum, ipsum esse" (ed. Taur., Marietti 1950, nr. 266). En el espléndido comentario del Angélico merece destacarse la introducción del término "ens", a la vez que la comparación con el *unum*, ausente en el texto, y que celebra el triunfo del *esse* tomasiano sobre el *unum* neoplatónico.

quisito imprescindible para poder participar de ellas, sino que las demás formalidades son ellas mismas participaciones con respecto al *esse*, participan del *esse* y solamente así se constituyen como formalidades eventualmente perfectivas de algún sujeto: no ha de escapar al atento lector la enorme fuerza de ese "quod magis est", que no está en el Ps.-Dionisio y sí en santo Tomás. Pues bien, este segundo aspecto expresa el momento "formal" de la emergencia del *esse*.

Naturalmente, la doble reducción al *esse*, que lleva a descubrir su doble emergencia, es realizada mediante el recurso al acto y a la participación, según la original asimilación tomasiana de la contribución de los más grandes pensadores del clasicismo griego. La importancia de la consideración de la doble emergencia del *esse*, que trae aparejada la reconducción al *esse* de todas las formas y de todos los actos, resulta por lo tanto decisiva para aferrar la auténtica originalidad de la visión metafísica del Angélico. En efecto, es "... all'interno di questa riduzione che si elabora la metafisica tomistica nella sua caratteristica originaria e differenziale: essa infatti rappresenta il momento della "mutua assimilazione" e penetrazione nel Tomismo del principio platonico e di quello aristotelico"[49].



II.3. El *esse* emergente como acto intensivo

El pasaje que enlaza emergencia e intensi(vi)dad procede con total naturalidad y se muestra ciertamente lineal. En razón de la doble emergencia, el *esse* supera todo grado de perfección formal y toda actualidad, aunque sin suprimirlos, sino conteniéndolos sin distinción alguna en el tesoro inagotable de la propia identidad. Y puesto que, de suyo, el *esse* emergente asume en la riqueza de la propia identidad todos los grados de perfección a él inferiores —los cuales se constituyen en la totalidad de la propia identidad como una participación, en cada caso, del *esse*—, y se actúa y despliega según distintos niveles de fuerza, Fabro lo llama, inspirándose en santo Tomás, *esse* "intensivo"[50].

[49] C. Fabro, "La problematica...", 109.

[50] Fabro defiende la introducción del término "intensivo" para referirse al *esse* tomasiano remitiéndose al uso que el Angélico hace del mismo al hablar de la *albedo separata*: si la blancura existiera en un estado de total separación, sería "intensivamente" (*intensive*) plenitud de blancura (cf. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 29, a. 3). Más allá de la justificación a partir del registro terminológico tomasiano, la inspiración del uso del término puede haber tenido origen en Simon: "Au sommet de cette abstraction



Esta denominación recoge, pues, los resultados del parágrafo precedente.

En efecto, hablar de una doble emergencia del *esse* significa establecer una particular *distinctio rationis* con la cual no se quiere destruir la profunda unidad del *esse* —lo que sería, además, absolutamente imposible, puesto que el *esse* tiene razón de acto y es la fuente y fundamento de toda unidad— sino expresar su excepcional y desbordante riqueza. Invocando la doble dimensión de la emergencia, Fabro procura indicar el entero caudal de perfección del *esse*, que no se reduce a la sola función realizante o, digamos, existentiva. Valga la repetición: el *esse* no es, para el pensador de Flumignano, un acto de valor formal neutro cuya función consistiría en poner esencias fuera de la nada; por contrapartida, las esencias, simples o compuestas, no proporcionan al ente un acto formal que pertenezca a ellas, por así decirlo, "de frente" al *esse*, como si la forma, cualquier forma, tuviera un grado de perfección

---




intensive qui livre l'intelligence, non des genres de plus en plus étendus et de plus en plus pauvres, mais un accroissement jusqu'à l'infini d'acte et de plénitude, le métaphysicien a devant lui le trésor de toute perfection" (Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 78 –cursiva nuestra). Simon se mueve dentro del marco tradicional de la abstracción formal que él, aquí, considera "intensiva". Fabro conocía esta obra, pero también a Lavelle, citado en nota por Simon, y en una ocasión remite explícitamente a De Munnynck y a Horvat para indicar terminologías alternativas a la por él propuesta ("abstracción integrativa" y "abstracción considerativa" respectivamente, cf. *La nozione metafisica*..., 138, n. 11). Sea lo que fuere de su radicación en la tradición tomista en ese entonces más reciente, el mismo Fabro hace notar que se trata de una terminología familiar también a Hegel (cf. C. Fabro, *Partecipazione*..., 222-223, n. 17, donde Fabro remite a la *Geschichte der Philosophie* [Michelet, Berlin 1840, 40-41]: ... *hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet*; poco más adelante [228; ed. francesa, 260], la referencia, más clara aún, mira a la *Wissenschaft der Logik*: "Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält: sie ist daher *die einfache Beziehung auf sich*, welche Sein ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin *intensive* Totalität" [Lasson, Leipzig, Bd. II, 504]).

En este contexto cabe señalar una casi imperceptible evolución en Fabro con respecto al uso terminológico de la cualificación de "intensivo". En *La nozione metafisica di partecipazione* el carácter intensivo se refiere sobre todo a la noción de *esse* tal como resulta de la reflexión característica del pensamiento metafísico; pero desde poco antes de *Participation et causalité* es ante todo el *esse* mismo el que es designado como intensivo. Como al pasar, Fabro mismo da testimonio de este matiz en una nota valiosa: "C'est ce qu'on peut nommer "abstraction intensive" (...). Saint Thomas (...) fera un nouveau pas, qui a une valeur décisive, en parlant de l'*esse* ou *actus essendi* intensif" (C. Fabro, *Participation*..., 201, n. 46). Obviamente, santo Tomás no usa la fórmula "*esse* intensivo", pero resulta indudable que es ése, según Fabro, el significado que el santo Doctor da al acto de ser.

ajeno a la carga energética del *esse* y que tan solo estuviera "esperando" la presencia del *esse* para convertirse en real. Esta visión de las cosas termina, en el sentir de Fabro, por destruir la unidad profunda del ente y deja sin explicación la composición misma que lo constituye[51]. No se trata, entonces, de pensar al ente como si estuviera constituido ante todo por una esencia dotada de una perfección formal específica, formalmente positiva, por cierto, aunque insuficiente en su fuerza para poder sostenerse frente a la nada, de modo que necesitaría ser socorrida por otro principio, la "existencia", para ser puesta fuera de ella, un principio que, no obstante su función realizante, supondría la actualidad de la esencia como actualidad formal originaria. La forma no puede, para Fabro, reivindicar ante el *esse* ningún tipo de actualidad que el *esse* de suyo no posea: el *esse* es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, incluidas las formas[52]. Esta determinación nocional tomasiana del *esse* expresa y sintetiza a la vez de maravillas su "diferencia" como acto intensivo emergente, de tal modo que constituye como la cristalización de la consideración de su doble emergencia.

En rigor, pues, para Fabro el *esse* se identifica con el acto en sentido puro[53], de tal manera que, según él, en la configuración de la correcta y definitiva noción tomasiana de *esse* confluyen tres elementos, a saber, el con-



[51] Un contexto polémico da a Fabro la ocasión de explicitar con extremada precisión esta visión de las cosas: "... l'essence comme telle –même dans le cas des formes pures– est et demeure puissance (et n'est pas seulement "en puissance") par rapport à l'*esse*: en vertu de ce postulat [la concepción del *esse* como mero factor existenciante] au contraire l'essence demeure acte, acte premier fondamental, et l'existence est son actualisation, perspective totalement étrangère à la composition d'essence et d'*esse* participé, comme de puissance et d'acte" (C. Fabro, *Participation*... 306).

[52] Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^{a}, q. 4, a. 2, ad 1um; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9um. La posición de Fabro se delinea de manera sólida desde los escritos de primera madurez: "non ho mai detto nè scritto che l'essere "riceve dall'essenza delle note positive" (...). L'*esse*, in quanto è atto di ogni atto, dà e non riceve" (C. Fabro, "Sull'oggetto della Metafisica", 153). En consecuencia, "l'essenza dice la finitezza dell'essere e *per sè non ha attualità alcuna* perchè questa scaturisce dall'atto di essere" (C. Fabro, "L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo", *Salesianum* XIII [2-3/1951] 198 –cursivas nuestras).

[53] "La notion thomiste d'*esse*, comme nous l'exposerons, *est* la notion d'acte pur" (C. Fabro, *Participation*..., 198 –cursiva nuestra). Por eso, para Fabro, la prerrogativa de la emergencia absoluta y el principio de la ilimitación, se atribuye *solamente* al *esse*, mientras que todos los demás actos son propiamente finitos: "È ad esso [al *esse*] che spetta unicamente la qualifica di atto *sensu pleno constitutivo*, rispetto al quale quindi qualsiasi altra realtà, forma o perfezione, decade a potenza e si presenta come sua partecipazione e perciò segnata intrinsecamente dal limite di essere" (C. Fabro, "La determinazione dell'atto...", 39 = *Esegesi*..., 350).



cepto de acto, el concepto de intensidad del acto y, por último, la aplicación al *esse* de estos dos aspectos[54]. Esta imponente energía originaria del *esse* es descrita por el Angélico con firmes y precisos trazos en numerosos textos, de los cuales el pensador italiano ofrece una breve selección, agrupándolos según tres núcleos teoréticos que representan, respectivamente, la actualidad fundante, la perfección formal y la íntima profundidad[55]. Damos un ejemplo de cada aspecto, siguiendo el respectivo encabezado fabriano:

> [A) L'"esse" è l'atto primo ed ultimo] ... esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed *actum quasi primum*[56].
>
> ... ipsum *esse est actus ultimus* qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nichil participat[57].
>
> [B) L'"esse" è l'atto in sé più perfetto e più formale] Illud autem quod est *maxime formale* omnium, est ipsum esse[58].




> ... licet esse sit *formalissimum inter omnia*, tamen est maxime communicabile[59].
>
> [C) L'"esse" è l'atto più intimo e profondo] Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod *profundius* omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt[60].

---

[54] Fabro hace notar en este contexto que la noción de acto procede de Aristóteles, mientras que la de *intensividad* procede de Platón y refleja la doctrina de la Idea, que santo Tomás formulará con su principio de la *perfectio separata*; la aplicación de ambas nociones al *esse* constituye una originalidad del Angélico (cf. C. Fabro, *Participation*..., 198).

[55] Cf. C. Fabro, "La problematica...", 110-112. Se trata de un "florilegio di attributi che non ammettono fraintendimenti" (110).

[56] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 23, a. 4 ad 7um; ed. Leon., t. 22/3-1, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1973, 663, lin. 292-295.

[57] Tomás de Aquino, *De Anima*, q. 6 ad 2um; ed. Leon., t. 24/1, Roma-Paris 1996, 51, lin. 268-270. Remitimos a los demás textos que cita Fabro: *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, *Exp. Text.*; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1um; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 22; *S. Th.*, Ia, q. 3, a. 4; q. 54, a. 1; *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 11, *Item*; *Quodl.* XII, q. 5, a. 1.

[58] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Ia, q. 7, a. 1; ed. Leon., t. 4, Romæ 1888, 72 *b*.

[59] Tomás de Aquino, *De Anima*, q. 1 ad 17um; ed. Leon., t. 24/1, 12, lin. 468-469. Cf. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 23; cap. 28; lib. 2, cap. 53; *S. Th.*, Ia, q. 4, a. 1 ad 3um; a. 2; q. 7, a. l; q. 90, a. 2 ad 1um.

[60] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Ia, q. 8, a. 1; ed. Leon., t. 4, 82 *b*.





Esse est magis *intimum* cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur[61].

Acto primero y último, más perfecto y más formal, más íntimo y profundo, más comunicable y más vehemente, el *esse* no se reduce para Fabro a un principio meramente existenciante, sino que incluye una virtualidad inagotable de perfección también formal, toda ella contenida en la identidad de la propia constitución y desplegada en el ente según el grado y el límite que le establece la esencia en cuanto principio potencial de su recepción y contracción. La intensividad del *esse* se articula, entonces, gracias a la particular "relación" que se establece entre el *esse* y la esencia, como se ve en el siguiente texto:



L'*esse*, comme *actus essendi*, est participé par les étants en leur essence: il est l'acte et la perfection de l'essence, mais en même temps c'est l'essence qui le détermine et, en le limitant, l'insère dans le tout [du] réel. L'expansion de l'*esse*, les perfections de l'*esse* ne son connues qu'indirectement, moyennant précisément l'essence, la diversité générique, spécifique et individuelle... (à l'infini !) des essences. L'*esse* est divisé, contracté... dans la réalité par les essences: concrètement l'essence "ajoute" à l'*esse*, la propre détermination et par conséquent le limite: être homme ce n'est point être purement et simplement, c'est être seulement selon une nature déterminée[62].



---

[61] Tomás de Aquino, *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 4; Mand., t. 2, 25. Cf. *De Pot*., q. 3, a. 7; *De Anima*, q. 9; *Quodl*. XII, q. 5, a. 1. El elenco, en todos los casos, podría extenderse con abundancia.

[62] C. Fabro, *Participation*..., 245. En la misma línea, si bien más sintético y explícito, se encuentra el siguiente texto: "... l'essere è il primo atto, l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione sia predicamentale come trascendentale, ch'è a un tempo l'atto più semplice e universale e insieme il più intenso. (...) esso è nascosto nel segreto del reale e mentre è l'atto della sostanza, non si fa presente per suo conto ma mediante l'attualità della sostanza stessa e delle sue modificazioni" (C. Fabro, *L'uomo e il rischio*..., 240-241 = *Esegesi*..., 376-377). Pero, más allá de las concesiones a la tradición escolar arriba mencionadas, ya en el primer estudio dedicado *ex professo* a la defensa de la distinción de esencia y *esse*, Fabro se expresaba en términos suficientemente claros e inequívocos: "... [el *esse*] è l'atto dell'essenza, da essa partecipato, il quale *sotto l'aspetto formale viene ad adattarsi e a configurarsi ai caratteri e al grado dell'essenza* stessa" (C. Fabro, "Circa la divisione dell'essere...", 521, n. 3). El *esse*, por consiguiente, no se reduce al solo aspecto "realizante" sino que tiene, él mismo y de suyo, un aspecto formal que le pertenece de por sí, sin recibirlo de la esencia.

En estas líneas se encuentra recogida prácticamente toda la terminología fundamental fabriana sobre el argumento que nos ocupa. La esencia "determina" al *esse*, lo "limita", lo "contrae" y lo "inserta" en el todo de la realidad[63]. Esto quiere decir que, por un lado, la esencia recibe al *esse*, pero, por otro, el ente se constituye a través de la mediación del *esse* proporcionada por la esencia. Lo repetimos una vez más: no es que para Fabro los grados de perfección, en sentido preciso y propio, fluyan de la esencia porque pertenezcan a la esencia de por sí y se posicionen, desde ella, "ante" el *esse*, sino que surgen de la esencia en cuanto es toda ella actualizada por el *esse*, de tal manera que constituyen una expansión del *esse* mismo mediante la contracción que la esencia al recibirlo le impone. Más conciso, pero igualmente claro, se muestra el texto siguiente:

> ... l'acte d'*esse* s'étend dans les créatures et les essences qu'il actualise selon les natures respectives et le degré de leur perfection (...). L'*esse* est donc déjà le " plexus " de tout le réel et la " coincidentia oppositorum ": ce qu'il y a de plus actuel et de plus commun, de plus intime et de plus présent, de plus intense et de plus universel[64].




La declaración fabriana que ve en el *esse* el "plexo" de todo lo real, halla su correspondencia en la decidida afirmación del Angélico: "*Omnium* autem *perfectiones pertinent ad perfectionem essendi*: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent"[65]. En efecto, en esta sentencia tomasiana, de particular fineza especulativa, no se declara solamente el hecho de que las perfecciones de todas las cosas "existen", sino que se afirma

---

[63] Esta última expresión parece inspirarse en el heideggeriano *Seiende im Ganzen* ("... Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen..." –M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9; hrsg. F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 110), pero está perfectamente en línea con la comprensión tomasiana de la creación como "emanatio totius esse" y, por lo tanto, con el rol constitutivo originario del *esse* del *ens*. Para la expresión del Angélico, cf. *S. Th.*, Iª, q. 45, a. 1; a. 4 ad 1um –son las dos solas ocasiones en las que aparece. En la primera de ellas, coexiste con la fórmula "emanatio totius *entis universalis* a primo principio", que en la segunda ocasión resulta llamativamente invertida: "... cum creatio sit emanatio totius esse ab *ente universali*". El sentido es claro en los dos casos.

[64] C. Fabro, *Participation*..., 371.

[65] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 4, a. 2; ed. Leon., t. 4, 52 *a*. Se trata del segundo argumento empleado por santo Tomás para demostrar que en Dios se encuentran las perfecciones de todas las cosas; por cierto, es éste el artículo clave y absolutamente imprescindible para entender los desarrollos de la q. 13.



que son pertenencia de la perfección del ser (*esse*) y, como prueba de la afirmación, se muestra que todo lo que tiene algún grado, por cuanto mínimo, de perfección lo tiene según que tiene el ser (*esse*) en algún modo: *esse-habere*, "tener-el-ser" confiere a las cosas las perfecciones que tienen; es por eso que se puede demostrar y saber que las perfecciones que las cosas tienen pertenecen a la perfección del ser. Pero en esta pertenencia hay niveles y grados, según la densidad de perfección y la pregnancia de la presencia y según los límites propios de la esencia receptora. De allí la explicación de Fabro:

> ... l'*actus essendi* participé, se configure à l'essence particulière qui le reçoit, et c'est sous cet aspect que les vivants son déclarés plus parfaits que les minéraux, les animaux plus parfaits que les végétaux, les êtres intelligents plus parfaits que les animaux et les anges plus parfaits que les hommes[66].




Obviamente, plegado a la determinación de la esencia, en la esfera formal predicamental de los grados de perfección, el simple y mero ser, pensado como "existir y nada más", resulta inferior al vivir y al entender. Sin embargo,

> au concret, l'*esse* est pour le minéral l'*acte de l'essence et de tous ses accidents*, et de même chez les êtres supérieurs c'est toujours l'*esse* qui est l'acte actuant et fondamental, par rapport auquel n'importe quel aspect de l'être, même la spiritualité la plus élevée, est en puissance ou puissance[67].

Esa extensión de la actualidad del *esse* inclusive a los accidentes traduce magníficamente la expresión tomasiana recién indicada que ve todas las perfecciones como pertenecientes a la perfección del ser. Vale la pena destacar que lo que subyace a este planteo es un profundo texto del *De Divinis Nominibus*, al cual santo Tomás mismo remite con relativa frecuencia y que puede considerarse, wagnerianamente, el *Leitmotiv* del *esse* intensivo:

---

[66] C. Fabro, *Participation*..., 256.

[67] C. Fabro, *Participation*..., 372 –cursivas nuestras. La edición italiana, en vez de "ou" trae "e": "in potenza e potenza" (365). El artículo sobre la IV vía, de 1954, ya contenía la expresión: "... la forma stessa che è atto rispetto alla materia è a sua volta potenza e in potenza rispetto allo *esse* in quanto è una partecipazione dello stesso *esse*" (*L'uomo e il rischio*..., 230 = *Esegesi*..., 364).

> ... vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia *non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi*: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens[68].

La referencia a Dios en este contexto no debe hacer perder de vista el valor intensivo que se reconoce de suyo al *esse* y que tiene valor de principio: justamente por eso se le atribuye a Dios. Por consiguiente, es el *esse* el que abre y cierra, por así decirlo, el círculo metafísico de la constitución de la totalidad de la actualidad de cada ente y de la continuidad metafísica de los entes considerados en su progresión ascendente según una escala en cuya cumbre inabarcable se encuentra el *ipsum esse subsistens*. La actualidad del ente es siempre el resultado de la "refracción" o, mejor dicho aún, del esplender del *esse* mediante el filtro de la esencia, que, recibiéndolo, determina el grado y modo de su resplandor[69].




[68] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 4, a. 2 ad 3um; ed. Leon., t. 4, 52 *a*.

[69] No todas las determinaciones son iguales. Fabro distingue, siguiendo un conocido texto del Angélico (*De Ver.*, q. 21, a. 1), dos tipos de determinaciones. Las hay, en efecto, expansivas e intensificativas y también contractivas y limitativas: "Il faut en fait distinguer entre les diverses formes de détermination; car si les unes dispersent et limitent, d'autres par contre intensifient et amplifient" (C. Fabro, *Participation*..., 245). Las determinaciones contractivas configuran los predicamentos como *modi essendi*; las "determinaciones" intensificativas constituyen las adiciones nocionales que dilatan la comprensión del *ens* en el pasaje a los trascendentales: no son perfecciones de las cosas, sino expansiones nocionales del *ens*. En efecto, "la détermination que les transcendantaux ajoutent à l'*ens* est intensive notionnelle, non limitative réelle" (*Participation*..., 250). En lugar de "intensive" la ed. italiana trae "estensiva" (220), que no parece tener sentido.

Cabe hacer notar que, mientras que Fabro, deudor en esto, si no nos equivocamos, del lenguaje spinoziano-hegeliano, habla de "determinaciones" sin más, santo Tomás reserva usualmente "determinatio" para todo aquello que contrae y "additio" para todo aquello que expande al ente. Sin embargo, Fabro tiene a su favor una excepción, a saber, un texto en el cual santo Tomás habla del ente como "indeterminado" con respecto a las propiedades trascendentales y de estas últimas al modo de "diferencias" del ente: "verum proprie loquendo non potest esse differentia entis: ens enim non habet aliquam differentiam (...); sed aliquo modo *verum se habet ad ens per modum differentiae* sicut et bonum, in quantum videlicet exprimunt aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur: et *secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri*, et *sic* intentio veri comparatur ad intentionem entis *quodam modo ut differentia ad genus*" (Tomás de Aquino, *De Ver*., q. 1, a. 10 ad 2um; ed. Leon., t. 22/1, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1970, 32, lin. 149-159).



La intensividad del *esse* según la doble emergencia indicada significa, pues, para Fabro que el *esse* no puede ser considerado un acto "junto" a otros actos, o un acto "entre" otros actos, como si otros actos estuviesen "fuera" del *esse* y fuesen por él tan sólo realizados: todo el contenido de actualidad de cualquier acto pertenece por derecho propio al *esse* y constituye, en su aspecto de actualidad, una expansión del mismo. Ningún acto se sostiene "ante" el *esse* como si le pudiera oponer otra actualidad: "... tutto ciò che è, tanto nell'ordine formale come in quello reale, in qualunque modo sia, partecipa allo *esse* e dello *esse*, perché l'atto intensivo di *esse* è a un tempo, come si è visto, l'atto primo e la pienezza della perfezione"[70], de tal manera que "... lo *esse* è l'atto trascendentale e perciò immanente per partecipazione ad ogni atto e ad ogni forma in atto"[71]. Difícil tarea sería exagerar la fuerza y precisión del término "inmanente", elegido aquí por nuestro autor para ilustrar la energía actualizante originaria del *esse* intensivo.

De lo dicho se sigue también que el *esse* precede a la esencia porque funda su actualidad y, añadimos, porque la esencia, en última instancia, hunde sus raíces en el *esse*, en el sentido de que toda potencia es por el acto y a él se ordena:



> L'essere come *esse* = *actus essendi* non è certamente un predicato contenuto nell'essenza o appartenente alla essenza: l'essere è l'*atto* dell'ente, che ha nell'essenza la sua misura: essenza ed *esse* sono i due principi dell'ente e l'*esse* nell'ordine trascendentale "precede" l'essenza e fonda la sua realtà in atto[72].

Asimismo, las determinaciones predicamentales constituyen una cierta "additio" (cf. *De Ver*., q. 1, a. 1). Naturalmente, no tiene sentido hacer demasiado hincapié en cuestiones meramente terminológicas.

70 C. Fabro, *L'uomo e il rischio*..., 242 = *Esegesi*..., 379.

71 C. Fabro, *L'uomo e il rischio*..., 361. Es por todo ello que santo Tomás puede afirmar: "Ipsa enim *essentia* formae comparatur ad esse sicut potentia ad *proprium* actum" (Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 6 –cursivas nuestras). Naturalmente, para él no existe una "esencia" que sea la "esencia "forma"", es decir, la "esencia de lo que es ser-forma". El propósito del uso de la expresión no es otro que el de indicar la forma en su más propia y precisa identidad. En este contexto, cobra un particular relieve el reconocimiento del *esse* como "acto *propio*" de la forma, una fórmula en la cual la emergencia del *esse* intensivo pasa al primer plano. Para Fabro resulta, entonces, muy claro que el descubrimiento del *esse* intensivo lleva a redimensionar la noción misma de acto: "... la posizione stessa ovvero la significanza della nozione (...) di "atto", è (...) *capovolta*" de tal modo que, "... è dal nuovo semantema della distinzione reale di essenza ed *esse* che va ridimensionato il concetto tomistico di atto *aristotelico*" (C. Fabro, "La determinazione dell'atto...", 19 = *Esegesi*..., 330 –primera cursiva nuestra).

72 C. Fabro, *L'uomo e il rischio*..., 348.



Ahora bien, si el *esse* funda la realidad de la esencia en acto, esto quiere decir que la esencia "pasa" al acto gracias al *esse*. Pero entonces también hay una verdadera y efectiva actualidad de la esencia, y de ella hay que dar cuenta.

II.4. La tensión dialéctica del *esse* intensivo: *esse ut actus* y *esse in actu*

No corresponde en esta sede presentar un análisis exhaustivo de la noción metafísica de lo que llamamos "esencia". La consideración de la esencia se justifica aquí tan solo en orden a ilustrar del modo más preciso posible el objeto de las presentes páginas, que es la interpretación fabriana del *esse* tomasiano. Desde ya, una exposición correcta de esta última se traicionaría a sí misma si dejase entre paréntesis la decisiva e iluminante distinción, explícitamente tematizada por Fabro, entre el *esse ut actus* y el *esse in actu*, es decir, entre el principio metafísico de la constitución radical del ente y el resultado de la actualización de la esencia[73]. Ahora bien, es precisamente en el contexto del análisis de la actualidad de la esencia donde la distinción muestra su enorme potencial teorético. Para exponerla puede resultar efectivo detenerse brevemente en un célebre texto del comentario del Angélico a la *Metafísica*:




> Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia[74].

En este fragmento se presupone claramente la distinción real del *esse* con respecto a la esencia: *quamvis sit aliud ab*... Además, se considera que no es sobreañadido como un accidente: *non est intelligendum* [ut] *superadditum ad modum accidentis*[75]. Sin embargo, se afirma también que los principios

[73] Para un primer contacto con esta distinción, cf. C. Fabro, *Participation*..., 74-83; "La problematica...", 103-104, 122-124.

[74] Tomás de Aquino, *In IV Metaphys*., lect. 2, nr. 558.

[75] Corresponde aquí señalar un efectivo progreso en santo Tomás, puesto que en su etapa juvenil, todavía bajo el marcado influjo de Avicena, la esencia parecía ofrecer –al menos en las fórmulas usadas– una cierta consistencia ontológica: "esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum



de la esencia inciden en la constitución del *esse*: ... *quasi constituitur per principia essentiae*. Tenemos, por consiguiente, tres momentos que deben integrarse en una correcta síntesis teorética del pasaje, a saber, una composición, una composición en la cual el *esse* no tiene como soporte ontológico la esencia al modo como el accidente lo encuentra en la sustancia, pero a la vez, una composición en la cual el *esse* resulta configurado por la esencia en virtud de los principios de esta última. El desafío exegético abierto por el texto consiste en la aparente contradicción que contiene, puesto que el *esse* parece presentarse al mismo tiempo como principio y como resultado.

La explicación sugerida por Fabro hace operante la distinción que nos ocupa: el *ipsum esse* es recibido *ut actus* por la esencia y de esta primera recepción ya resulta el primer efecto propio del *esse ut actus*, que es el de proporcionar la subsistencia; pero la esencia recibe al *esse* según los propios principios (la forma y, eventualmente, la materia), de tal manera que, el *esse ut actus* viene a determinarse y a adecuarse al grado que dichos principios le permiten. El resultado de esta determinación y adecuación es el *esse in actu*, es decir, la actualidad que la esencia, como potencia receptora, obtiene del *esse* intensivo como acto recibido, al establecerle a éste el límite de su expansión formal[76]. En consecuencia, la esencia tiene un rol insustituible




essentiæ... [quommodo] significatur *esse quod est accidens essentiæ*" (Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 3 *ex.*; Mand., t. 1, 684). El texto del comentario a la *Metafísica* expresa una directa y frontal toma de distancia con respecto a la perspectiva aviceniana, de la cual será a la postre solidaria toda la tradición formalista y racionalista occidental (Scoto, Suárez, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant y demás).

[76] Ya un texto juvenil, sin el explícito recurso a la distinción que nos ocupa, la cual habría de ser *inventada* años después, la explicación se movía en la misma línea: "Per il fatto che è la forma (e l'essenza) che esprime il grado di perfezione proprio dell'essere, e l'atto di essere nelle creature viene determinato e strutturato dalla forma e dall'essenza (...), ed è per via della forma, come da "pars formalis" del tutto, che viene attribuito al concreto l'atto di essere, si può e si deve dire che la forma, per ciò che riguarda la determinazione formale dell'ente, veramente "dat esse rei"; il grado di perfezione dell'ente viene da essa determinato e perciò "quasi constituitur per principia essentiae". Quel "quasi" non deve sfuggire: per esso San Tommaso si scosta tanto da Avicenna come da Averroè" (C. Fabro, *Neotomismo e suarezismo*, OC 4, 132 = *Esegesi*..., 258). Y poco más adelante: "benchè l'*esse* di una cosa creata sia distinto (*aliud*, altra cosa) dalla sua essenza, tuttavia non bisogna pensare all'*esse* come a qualsiasi altro accidente che viene dal di fuori, e resta estrinseco, poichè l'*esse* è un principio nell'ordine sostanziale (dell'ente); l'essenza, che ne è il soggetto o la potenza reale, lo riceve, lo misura" (132-133 = *Esegesi*..., 259). Será, precisamente, la reflexión acerca de la exigencia teorética que plantea el principio *forma dat esse* lo que llevará a Fabro a descubrir operante en santo Tomás la distinción del caso. Volveremos más adelante sobre este principio.

en la constitución del ente, si bien subordinado a la función de actualidad fundante que compete al *esse*. No debe sorprender, entonces, la conclusión del texto tomasiano: el ente se llama ente por el *esse*, pero, a la vez, hay una coincidencia, obviamente *secundum rem significatam*, con el nombre que se toma a partir de la esencia, puesto que la esencia configura la medida de expansión del *esse*. El *esse* como acto intensivo originario es el principio radical fundante en el *ens*, pero su grado de expansión es un resultado que requiere la mediación de la esencia. En el primer momento corresponde hablar del *esse ut actus*; en el segundo, de *esse in actu*.

La distinción entre estos dos significados de "esse" es explícitamente indicada por Fabro con ocasión de su agudo análisis del registro terminológico de los textos del santo Doctor[77]. Significando *esse*, en general, el acto realizado en un orden dado, sea éste lógico o real, distingue Fabro el *esse formale* y el *esse reale*, que parecieran referirse al *esse essentiæ* y al *actus essentiæ* tomasianos[78]. Sin embargo, esta terminología no le parece del todo clara "... car l'*actus essentiae* peut aussi bien signifier l'acte formel de l'essence (forme substantielle) que le principe de son actualisation, c'est-à-dire l'*actus essendi*, qui en est distinct"[79]. Ahora bien, si por "actus essentiae" no entendemos




[77] El fino análisis ensayado por Fabro le permite descubrir una "ambivalence sémantique de *esse*" (C. Fabro, *Participation*..., 260, n. 34).

[78] Como se sabe, el uso técnico de la terminología que ve un "esse essentiæ" opuesto a un "esse existentiæ" aparece como ya consolidado en Enrique de Gante: "... esse duplex est. [*esse*] *Essentię* purum: quod est esse cognitivum: quia non habet illud rei essentia extra intellectum: & *esse existentię* quod est esse verum in re extra" (Enrique de Gante, *Quodl.* VIII, q. 9; ed. Badius, Parisiis 1518, ff. 319vK-320rK; cursivas nuestras). Consecuentemente, el Gandavense distinguirá dos líneas de participación, según la línea de la imitación formal y de la eficiencia causal, para los dos *esse* de la creatura: "In quantum enim ipsa se ipsa (...) est similitudo divinae essentiae *secundum rationem causae formalis, convenit ei esse essentiae*, in quantum autem ipsa in se ipsa (...) est effectus divinae essentiae, vel immediate, vel mediante agenti naturali *secundum rationem causae efficientis, convenit ei esse existentiae*" (Enrique de Gante, *Quodl.* X, q. 7; en *Opera Omnia*, t. XIV, ed. Macken, E. J. Brill, Leiden 1981, 151,51-56 –cursivas nuestras). Desde ya, no es posible ver nada de esto en santo Tomás, cuya perspectiva, más allá de la aparente afinidad terminológica, es notablemente diversa.

Por su parte, para este análisis textual Fabro remite especialmente a Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 ad 2um; d. 21, q. 1, a. 2. El contexto es en ambos casos netamente teológico y específicamente trinitario: por eso no debe sorprender el uso de la expresión "esse essentiæ" que, en el contexto, procura indicar la común esencia de las divinas personas, sin por ello significar una anticipada asunción del sentido específico que dicha expresión obtendrá en el Gandavense. Llama la atención que Fabro no haga mención alguna del contexto teológico y trinitario.

[79] C. Fabro, *Participation*..., 261.



el acto que la esencia "posee", a saber, el *actus essendi*, sino el acto que la esencia básicamente "es", entonces resulta claro que el *esse essentiæ* designa la realidad formal de la esencia en su estructura lógico-metafísica, por lo que se lo puede llamar "esse formale"[80]. El *esse formale* así entendido se diversifica, a su vez, en *esse substantiale* y *esse accidentale*, y es aquí donde Fabro ve el momento semántico de la raíz del error de atribuir un *esse* propio a los accidentes: no puede tratarse del *esse ut actus essendi*, que es el principio de subsistencia de la sustancia, sino del *esse in actu*. La conclusión del análisis fabriano resulta muy clara:

> Nous pouvons donc conclure que l'*esse in actu* correspond à l'*esse essentiae*: comme à l'essence substantielle correspond un *esse* substantiel, ainsi à l'essence accidentelle (la quantité, la qualité, la relation...) correspond l'*esse* accidentel. Mais l'*esse ut actus essendi* est le *principium subsistendi* de la substance, grâce auquel l'essence de la substance que celle des accidents sont en acte et agissent dans la réalité: l'*esse* des accidents est l'*esse in actu* dans le tout qu'est la substance première, il est donc une existence secondaire dérivée de l'existence principale qui appartient de droit à la substance réelle comme un tout en acte[81].




Resulta claro, entonces, que para Fabro hay un único *esse* del supósito, entendiendo *esse* en el sentido de *esse ut actus*, y que este único *esse ut actus* es el principio de la subsistencia de la sustancia primera[82]. La unicidad del

---

[80] C. Fabro, *Participation*..., 262. ...

[81] C. Fabro, *Participation*..., 264-265. Y más adelante, luego del análisis de la tensión semántica entre *ens* y *res*: "... l'*esse* peut se dire tant de l'essence comme formalité caractéristique de la constitution des substances que de l'*ens* qui est la réalité complète en acte", sin embargo, "au sens propre l'*esse* est uniquement l'*actus essendi*, qui donne à la substance de subsister. Il y a donc l'*esse essentiae* et l'*esse* qui est l'*actus essendi*; dans la sphère de l'*esse essentiae* se dessine la distinction entre l'*ens* (*esse*) *substantiale* et l'*ens* (*accidentale*), nous l'avons dit: mais l'*esse* actualisant, l'*actus essendi*, n'est pas divisible" (267). El *esse in actu* designa, por consiguiente, la actualidad que la esencia sustancial o la "esencia" accidental adquiere en virtud del *esse ut actus*, que es el acto propio y exclusivo de la sustancia primera en sentido fuerte.

[82] Refiriéndose explícitamente al problema del constitutivo del supósito, Fabro sostiene que la reivindicación del *esse* como *primum metaphysicum* arroja el resultado de "... riservare alla sostanza l'atto di *esse* ed a considerarlo come principio formale del 'sussistere'" (C. Fabro, "La problematica...", 120). Por consiguiente, la "subsistencia" no debe ser considerada como un modo o un principio sobreañadido a la esencia, sino como un resultado cuyo principio formal es el *esse*.

esse sustancial en el sentido del *esse ut actus suppositi* no se opone a la pluralidad del *esse in actu*, antes bien la funda: por eso cabe hablar, ante todo, del *esse in actu* de la existencia sustancial, que no es un principio ontológico sino un resultado, y, presupuesto este último, del *esse in actu* que pertenece a cada uno de los accidentes que inhieren en la sustancia primera[83]. Así, esta distinción de los dos sentidos del *esse* recién indicados permite a Fabro resolver desde su raíz semántica y teorética al mismo tiempo la célebre discusión —más que resolver, diríamos eliminar de raíz su posibilidad misma— acerca del presunto "esse" propio de los accidentes. En realidad, se trata del *esse in actu* y no del *esse ut actus*: "gli accidenti non hanno un atto di essere proprio diverso da quello della sostanza, ma il loro *esse* è l'*inesse* ovvero l'aderire alla propria sostanza"[84], mientras que el *esse* "nel senso intensivo e costitutivo come *actus essendi* appartiene (...) alla sola sostanza ed è ciò che attua la sostanza ovvero la fa sussistere"[85].



La distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu* no debe considerarse, sin embargo, meramente fáctica: en realidad, ella ahonda sus raíces en la identidad misma del *esse*, y debe reconocerse en este punto la particular agudeza de Fabro. En efecto, hablando con propiedad, el *esse* es *subsistens* tan solo



---

[83] La consecuencia teológica, en el marco del misterio de la encarnación, es clarísima: en el Verbo Encarnado hay un único *esse* del supósito, el *ipsum esse subsistens* internamente *distinctum* según la relación de filiación y de común espiración, y un doble *esse in actu*, el de la naturaleza divina (realmente idéntico al *ipsum esse subsistens*) y el de la naturaleza humana. Lo que merece un relieve aquí, y constituye una de las particularidades del misterio, es que este doble *esse in actu* se encuentra *a nivel sustancial* (cf. C. Fabro, "La problematica...", 121-125; para santo Tomás, cf. por ejemplo la pertinente distinción ya en el juvenil *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2, donde se distingue el *esse simpliciter*, que es el *esse ut actus*, del *esse essentialiter*, es decir, el *esse in actu* de la naturaleza, y del *esse accidentaliter*, que es el *esse in actu* de los accidentes).

De aquí se desprende que yerra gravemente Galot, cuando sostiene que, al hablar de un único *esse* en Cristo, santo Tomás incurriría en cierto "monophysisme existentiel" (J. Galot, *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot, Paris 1969, 22). Si el p. Galot hubiera comprendido la distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu*, además de haber evitado la superficial descalificación del Angélico y haberse ahorrado el espantoso oxímoron, habría advertido que el único *esse ut actus* del supósito divino en su distinción relacional intratrinitaria no era un obstáculo sino, justamente, el único fundamento válido para garantizar el *esse in actu* de la naturaleza asumida y, por consiguiente, una verdadera existencia humana en Cristo. Que en la correspondiente nota a pie añada que santo Tomás "... veut ainsi éviter tous monophysisme", de manera, para él, insuficiente, constituye una ulterior prueba de su errada comprensión del argumento.

[84] C. Fabro, "La problematica...", 117.

[85] C. Fabro, "La problematica...", 119.



una única vez. El *esse* de los entes, por cuanto intensivo, no es ni puede ser *subsistens*, de tal modo que debe ser necesariamente *inhærens*. Pero un *esse inhærens* no puede ser *inhærens* si no hay una potencia subjetiva que lo reciba y posea. Por eso, en la identidad misma del *esse* creado es posible ver una exigencia del correspondiente principio potencial. El *esse* participado hace subsistir pero no es subsistente, y hace estar en acto a su sujeto sin poder estar en acto fuera de él:

> ... l’*esse* comme tel “n’est pas”, mais doit pour être, devenir *ens*; et cela se produit par la “Diremtion” ou composition d’”essentia” et d’”actus essendi”: l’*esse* n’est que le *quo* du *quod est*, qui est l’*ens* comme sujet complet en acte d’être.
>
> C’est là la “Diremtion” fondamentale de l’*esse*; du plan logico-formel du rapport sémantique entre le participe (en sa double forme verbale et substantivée) et le verbe, elle passe au plan métaphysique pour exprimer la tension dialectique fondamentale de l’*esse* et la composition première de l’étant fini[86].




Aquí Fabro llama en causa el término *Diremtion* (escisión, división), usándolo con distintos matices. Ante todo, la *Diremtion* se presenta, sin más, como sinónimo de “composición”: la composición de *essentia* y *esse* es una *Diremtion*. Hay también una *Diremtion* que podría llamarse “formal-gramatical”, aquella que vige entre el infinitivo y el participio y que podría colocarse en el momento veritativo de la división del *ens*, habida cuenta, eventualmente, de su correspondiente expresión lingüística. Pero hay, además, una *Diremtion* que es la *Diremtion* fundamental del *esse*, ya que la *Diremtion* formal-gramatical expresa en realidad una situación ontológica, que es no sólo la composición recién referida sino, además, la “tensión dialéctica fundamental” del *esse*. ¿A qué cosa se refiere esta llamativa y fascinante expresión? El mismo Fabro usa términos análogos en un contexto similar y a poca distancia temporal, cuando se refiere a una “dialettica interiore all’*esse* come atto”[87]. Digamos que la “tensión dialéctica” indica una tensión de fondo que pertenece de suyo al *esse inhærens*, en cuanto que este último requiere la mediación de la esencia para expresar la riqueza de perfección que lo constituye. Pero, dado que lo que se expresará mediante la

---

86 C. Fabro, *Participation*..., 219.

87 C. Fabro, “La problematica...”, 113. La expresión introduce directamente a *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9um.

esencia es algún grado de la plenitud misma del *esse*, hace falta concluir que es "dentro" del círculo del *ipsum esse* que se despliega toda la actualidad del *ens*, casi como un desarrollo de sí mismo en sí mismo. Es por todo esto que se puede hablar de una "tensión", puesto que un extremo reclama al otro, y de una "tensión *dialéctica*", puesto que un momento no es el otro y que el resultado es la expresión del principio.

Ahora bien, si hay una tensión dialéctica por la cual se requiere necesariamente la mediación de la esencia, la esencia será, a su modo, principio del *esse*. Y si la esencia es principio del *esse*, el *esse* será también, de algún modo, resultado de la esencia. De aquí se desprende que una cabal comprensión de la distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu* tiene que pasar necesariamente a través del análisis de la densa fórmula tomasiana "forma dat esse". Pero esto ya nos lleva a considerar el aspecto dinámico de la causalidad.

II.5. La causación del *esse*




La división de la participación en trascendental y predicamental no se agota en el solo aspecto estático, sino que se extiende también al dinámico, con la consecuencia de que habrá que reconocer nuevamente aquí dos tipos fundamentales de causalidad, la trascendental y la predicamental. El principio de fondo que orienta la reflexión fabriana en este preciso ámbito constituye una prolongación de lo que hemos visto: así como la participación en el sentido estático constitutivo remitía al *esse* como a su fundamento, de manera semejante remitirá al *esse* en el sentido dinámico de la dependencia causal[88]. Resulta necesario, entonces, considerar la causación del *esse* en ambos planos.

II.5.1. La causación del *esse* en el ámbito trascendental

Es pacífico que para Fabro, como para cualquier tomista, el *esse* es el término propio de la creación y el efecto propio y primero de Dios en las cosas[89]. Sin embargo, la particular interpretación fabriana del *esse* lleva a re-

---

[88] "Pour le thomisme (...) la causalité totale possède une "resolution" théoretique propre et originale, qui est précisément la "resolutio" de tous les actes et de toutes les perfections prédicamentales et transcendantales dans l'acte intensif et émergent de l'*esse*" (C. Fabro, *Participation*..., 405).

[89] "*Primus* effectus Dei in rebus est ipsum esse" (Tomás de Aquino, *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 68; ed. Leon., t. 42, Roma 1979, 103, lin. 4); "... esse est eius *proprius* effectus"

dimensionar el significado de esta fórmula, haciendo ver que, precisamente en virtud de la causación directa del *esse*, "Dieu est entièrement intérieur à tout l'être par sa présence"[90]. Pero vamos por partes.

Ante todo, Fabro acentúa que el *esse* es el término propio de la creación ciertamente en el sentido de "actus essendi", pero abrazándolo en su "sens plus vague d'acte du réel"[91]. Lo que Dios produce es, fundamentalmente, "la première mise en acte des créatures, c'est-à-dire que l'acte d'*esse* s'étend dans les créatures et les essences qu'il actualise selon les natures respectives et le degré de leur perfection"[92] y, en este sentido, se lo puede llamar y considerar "el *esse commune*". Pero, explica con claridad Fabro, este *esse commune* "n'est pas une formalité abstraite, ni un acte unique d'être commun à tous les êtres, mais c'est l'*actualitas essendi* que tout être reçoit par l'intermédiaire de l'*esse* propre participé de Dieu"[93]. Así, el *esse* no debe ser considerado al modo de una formalidad sobreexcedente que se encontrará por encima de las demás creaturas, sino como la corriente interna que se expande en ellas según distintos grados de recepción. El *esse commune* será *commune* solamente en el intelecto que lo considera, mientras que cada cosa posee su *esse* propio. Pero como cada cosa es creada en cuanto que tiene el *esse*, el *esse* constituye la razón primaria de la acción creadora. De aquí se sigue que el *esse* es lo más profundo, lo más íntimo y al mismo tiempo más común y más vehemente, es decir, aquello que ninguna causa creada podrá jamás remover[94]. Por eso, para nuestro autor, el *esse* participado se convierte en el "intermédiaire métaphysique universel entre Dieu et les créatures"[95]. Es, en efecto, gracias al *esse* en su carácter intensivo de acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones que la divina causalidad se cualifica como íntima, contentiva, total e intensiva.



Esta convergencia de *esse* intensivo participado y divina causalidad se ve para Fabro particularmente graficada en un profundo texto del Angélico al

(*C. Gent.*, lib. 2, cap. 22, *Item*; Leon. man., 108); "... esse est *proprius* effectus primi et universalis agentis" (cap. 87, *Item*; Leon. man., 205).

[90] C. Fabro, *Participation*..., 375.

[91] C. Fabro, *Participation*..., 370. La ed. italiana trae "ma nel suo significato" (363), que la ed. francesa convierte defectuosamente en "mais le sens".

[92] C. Fabro, *Participation*..., 371.

[93] C. Fabro, *Participation*..., 372.

[94] Cf. respectivamente Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 8, a. 1; *De Anima*, q. 9 (con referencia explícita al *De Causis*); *Sup. lib. De Causis*, Prop. 1; Saff., 6, lin. 1-10.18-21; Prop. 4; Saff., 29, lin. 5-6.

[95] C. Fabro, *Participation*..., 373.



que nuestro autor recurre para mostrar, al mismo tiempo, la presencia íntima de Dios en las cosas, su causalidad total intensiva y el carácter intensivo del *esse* en cuanto principio formal: "*a*) quia forma rei est intra rem, et *b*) tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et *c*) ipse Deus est proprie causa ipsius ESSE universalis in rebus omnibus, *d*) sequitur quod Deus in omnibus intime operetur"[96]. Esto quiere decir que la presencia profunda de Dios en las cosas está anunciada y requerida a la vez por el *esse* como acto último en la *resolutio* formal de los grados de perfección y acto primero y originario en la constitución. Por consiguiente, "Dieu est cause de tout et cause totale *immédiate* etc., parce qu'il est cause de l'*esse* qui est le "premier médiateur" c'est-à-dire ce qui actualise tout acte"[97].

La situación del *esse*, entonces, desde el punto de vista de la causalidad trascendental es doble. Por un lado, él mismo es causa constitutiva, en cuanto que es el principio de derivación, en el ente, de todo el tesoro de perfección que cada ente posee; por el otro, es el término propio de la causalidad divina que causa el ente causando el *esse*:




> Quando indichiamo l'*esse* partecipato come il "mediante trascendentale" dell'intraneazione della causalità divina nella creatura, si tratta di un "mediante" nel senso di "causa costitutiva intermedia" fra Dio e la creatura, com'è ovvio. Al contrario l'*esse* partecipato è il "termine" proprio della causalità divina costitutiva dell'ente finito, tanto nell'essere come nell'agire...[98]

[96] Tomás de Aquino, *S. Th.*, Iª, q. 105, a. 5; ed. Leon., t. 5, Romæ 1889, 476 *b*. La articulación del texto es de Fabro, como así también el relieve de "esse". Fabro da tanta importancia a este texto que lo cita completamente en versales. El "*esse universalis*" no quiere decir que el *esse* sea un universal abstracto, sino que es el efecto más común.

[97] C. Fabro, *Participation*..., 406. Suena un poco más fuerte el texto italiano: "il "primo mediante" ovvero attuante di ogni atto" (441). En este "internarse" de Dios en la creatura mediante el *esse* participado ve el pensador de Flumignano la fundación última de la realidad: "Il semble que nous sommes arrivés à la dernière parole sur ce que nous appellerions la *fondation ultime du réel dans la pensée thomiste*: comme tous les actes et toutes les perfections de l'être sont actualisés par l'*esse* (participé), qui est l'acte κατ᾽ἐξοχήν, acte et toujours acte et seulement acte, même si par participation, Dieu, qui est l'*esse* (par essence) et par suite cause propre directe et immédiate de l'*esse* participé, est cause propre directe et immédiate de tous ces actes et de toutes ces perfections. On ne le dira jamais assez que l'*esse* est véritablement le principe "médiateur transcendantal" qui fonde et exige la causalité totale intensive de Dieu à l'égard de la créature" (C. Fabro, *Participation*..., 406 –cursivas nuestras).

[98] C. Fabro, *Partecipazione*..., 443-444. La ed. francesa en vez de "si tratta (...) di causa totale costitutiva" trae "il ne s'agit pas (...) de cause efficiente intermédiaire" (409). Consideramos que la ed. italiana incorpora aquí un notable progreso.

Por lo tanto, lejos de reducirse a la mera *positio extra nihilum et causas*, la causalidad trascendental del *esse* establece la total derivación y la más absoluta dependencia del ente y del conjunto de los entes con respecto al *ipsum esse subsistens*. La producción trascendental del *esse* condensa en sí misma todos los aspectos de la divina causalidad, de tal manera que para Fabro la "moción" divina de las creaturas coincide metafísicamente con el suministro del *esse* y no debe, en absoluto, ser entendida cartesianamente como un segundo momento "physico" de impulso eficiente[99]. En consecuencia, la dependencia radical de la creación, fundándose en el *esse*, trae necesariamente aparejada la presencia intimísima de Dios en las cosas, que tendrá una repercusión decisiva, ulteriormente, en lo que respecta a la operación de las mismas: Dios se hace presente en todo ente y operante en todo operante y esto en virtud del *esse* intensivo que confiere. Para Fabro, la intimidad de la presencia es correlativa a la profundidad de la incidencia, según el principio neoplatónico de la mayor influencia que tiene la causa primera con respecto a la segunda, que santo Tomás recoge del *De Causis* y redimensiona a la luz del *esse* intensivo.




Ahora bien, el *esse* participado es el término directo y propio de la divina causalidad, pero no es creado de manera separada: ello sería contradictorio. Al mismo tiempo, es claro que no corresponde al *ipsum esse subsistens* jugar el rol protagónico de la medida interna según la cual el *esse* será suministrado al ente: de ser así, el *ipsum esse subsistens* se identificaría con la forma y, automáticamente, dejaría de ser el *ipsum esse subsistens*, lo cual también sería contradictorio[100]. Por eso el texto citado más arriba, después de afir-

99 "Il momento della produzione dell'*esse* ch'è la creazione, è il *momento della causalità divina come tale*, nel quale si risolvono (teoreticamente e realmente) gli altri due momenti della causalità trascendentale che sono la conservazione e la mozione. Si vuol dire, per quanto è possibile spiegarsi a questo livello di considerazione, che tutte le altre forme della divina causalità conseguenti alla creazione, non solo nell'ordine naturale ma anche –con la debita distinzione– in quello soprannaturale, presuppongono (dice San Tommaso) e si risolvono (ci pare di poter dire) da parte di Dio nella produzione dell'*esse*. La formula potrebbe essere: come l'*esse* è l'atto di ogni atto, così la divina produzione dell'*esse* è realmente l'attuazione prima di ogni atto" (C. Fabro, *Partecipazione*..., 482 –cursivas nuestras).

100 "Mais il faut se garder des conclusions simplistes trop faciles. La première serait de penser que Dieu cause l'*esse* et le laisse ainsi abandonné à lui-même, comme si l'*esse* créé participé était subsistant par soi. Il est évident que seul l'*esse* par essence est le seul subsistant réel par définition (...). [Dieu] ne peut exercer la fonction de cause formelle intrinsèque; autrement il deviendrait identique au degré ontologique et à l'essence de la créature" (C. Fabro, *Participation*..., 374).



mar que el *esse* era el término de la divina causalidad, concluía: "... il reçoit ainsi sa "mesure" ou son propre degré ontologique de la forme ou essence à laquelle il s'unit"[101]. Pero, si bien la forma determina la medida del *esse* y es requerida por este último según la tensión dialéctica antes mencionada, no debe de aquí concluirse que la forma sea producida por el *esse*. Esto también sería una contradicción, puesto que el *esse* no es acto sino de la forma que lo recibe y, por consiguiente, no podría producirla *ex nihilo*. En consecuencia, corresponde al *ipsum esse subsistens* establecer la primigenia división del ser según la diferencia ontológica. Afirma, en consecuencia, Fabro:

> On doit admettre qu'à l'origine première des choses, Dieu lui-même opère la première *Diremption* de l'*esse* participé dans ses principes et que, par conséquent, non seulement l'*esse* procède de Dieu, mais aussi l'essence et la forme qui le reçoit[102].




Debe, sin embargo, notarse que la situación de los dos principios con respecto a la Causa Primera no es exactamente la misma, sino que se articula jerárquicamente según el primado del acto sobre la potencia:

> E' chiaro che tanto l'essenza come l'*esse* sono causati (creati e conservati), e non è l'atto di *esse* partecipato che causa l'essenza a cui è unito; ma l'essenza della creatura è unita (dal Creatore) all'*esse* proprio partecipato per la costituzione dell'ente finito, come la potenza al proprio atto costitutivo. Si comprende allora come S. Tommaso indichi l'*esse* partecipato come ciò ch'è "magis intimum" e "quod immediatius" e "profundius inest": nell'ordine reale l'*esse* è più intimo e più profondo e più immediato... della stessa essenza perchè è il termine proprio nell'ente della divina causalità[103].

[101] C. Fabro, *Participation*..., 409. En vez de "reçoit", menos correcto, la ed. italiana propone "ha" (444). En efecto, decir que el *esse* recibe su medida de la esencia se muestra más acorde con el pensamiento fabriano que afirmar que el *esse* obtiene su medida a partir de la esencia que lo recibe.

[102] C. Fabro, *Participation*..., 374.

[103] C. Fabro, "La problematica...", 117. Dios produce por creación la esencia donando el *esse*. El texto del Angélico al que recurre Fabro no permite cobijar dudas al respecto: "Deus *simul dans* esse, producit id quod esse recipit" (Tomás de Aquino, *De Pot*., q. 3, a. 1 ad 17um). Poco después, santo Tomás vuelve sobre el particular con mayor fineza aún: "Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia" (a. 5 ad 2um). Este último texto pertenece a una secuencia de tres respuestas, en las cuales santo Tomás expone en degradé tres reducciones, según la

Escapa del objetivo que se proponen las presentes páginas detenernos a considerar más de cerca la específica producción de la esencia. Sí resulta importante dejar sentada la conclusión de que la causación, como producción primigenia, del *esse* desde el punto de vista trascendental es, y no puede no ser, competencia de la Causa Primera, en cuanto que ella es el *ipsum esse subsistens* y la creación *active sumpta* la "productio totius esse"[104]. Una tal producción escapa absolutamente a la energía operativa de cualquier agente creado.

II.5.2. La causación del *esse* en el ámbito predicamental

La producción trascendental del *esse* por vía de creación no anula, sino que exige, como se ha visto, la mediación del recipiente propio del *esse*. Esta exigencia surge de la "tensión dialéctica" del *ipsum esse* como plexo de todas las perfecciones. Pero como el grado de densidad del recipiente establece el orden predicamental, cabe hablar de una mediación predicamental del *esse*.



Con toda probabilidad, este apartado constituye uno de los momentos más árduos de la metafísica fabriana del *esse*, a la vez que se muestra como uno de los aspectos más originales de la misma. Habida cuenta de ello, por prolijidad expositiva y para mayor precisión conceptual, conviene dividir la presentación en dos breves secciones.

I. *La mediación formal del "esse"*. El positivo rol de la forma en relación con el *esse* se encuentra sintetizado en la densa fórmula tomasiana *forma dat esse*.

Recurrente en el Angélico a la vez que decididamente aristotélica en su espíritu y origen[105], la expresión, que asume un valor de principio, se mues-

---

triple emergencia de la actualidad: la tercera respuesta funda la consistencia de la materia en la forma; la segunda, la consistencia de la esencia en el *esse* y la primera, la consistencia del *esse participatum* en el *esse per essentiam*. Se muestra, pues, operante la doble *resolutio*.

104 Tomás de Aquino, *In VIII Physic*., lect. 2, nr. 987.

105 τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή (Aristóteles, *De Anima*, B, 4, 415 *b* 12-14; Ross, 34). El texto constituye una demostración, que concluye: la ψυχή de los vivientes es la οὐσία de los mismos. No se equivoca, pues, Fabro al considerar que la fórmula "résume donc, dans son noyau originaire, la métaphysique d'Aristote" (C. Fabro, *Participation*..., 347); al mismo tiempo hace notar, y con razón, que también a Boecio corresponde un rol fundamental en la asunción tomasiana del principio, que en alguna de sus formulaciones se inspira, sin duda alguna, en él: "omne namque esse ex forma est" (Boecio, *De Trinitate*, cap. 2; *PL* 64,



tra problemática, porque parecería oponerse a cuanto hasta ahora se ha dicho. En efecto, a una primera mirada, afirmar que la forma es la fuente del *esse* parecería significar que el *esse* no es fundamento de la forma, con lo cual la emergencia del *esse* quedaría, en primera instancia, seriamente comprometida. Parafraseando palabras del mismo Fabro, se puede reconocer que la fórmula parece ser la menos indicada a la hora de defender la emergencia del *esse*.

El frecuente recurso de santo Tomás al principio como así también la variedad de formulaciones con las que lo presenta no hacen más que reforzar la dificultad. Para santo Tomás la forma es "principio" y "causa" del *esse*, el cual "consigue" a la forma, es "efecto" de la forma[106]. Si a esto sumamos que para el Aquinate la forma en cuanto forma tiene razón de acto, entonces el problema se acrecienta hasta asumir los rasgos de una aparente contradicción: en efecto, el Angélico afirma perentoriamente que la forma es principio y, más aún, causa del *esse*, que la forma es acto y acto primero; al mismo tiempo, en otra serie de textos, afirma que el *esse* es acto, incluso de las formas mismas, que es lo más formal de todo y, a la vez, que es lo que más íntimamente inhiere en las cosas. Esto quiere decir, al menos en apariencia, que, en cierto sentido, la forma es acto y causa y el *esse* es su efecto y, por consiguiente, se encuentra en potencia con respecto a ella; en otro sentido, que la forma es potencia y el *esse* es acto y que el *esse* es más forma que la forma, puesto que es lo más formal de todo.




Hay que conciliar, entonces, las dos afirmaciones, a saber, que la forma es acto y que la forma es potencia, y explicar cómo la forma pueda dar el *esse*. Fabro se da cuenta de que en la precisa determinación de este problema se juega la valencia misma del significado fundante del *esse* y la consistencia teorética del tomismo[107].

Obviamente, para conciliar las dos afirmaciones no basta con remitirse al rol de acto de la materia que corresponde a la forma en las esencias com-

---

1250 B). El correlato tomasiano de la fórmula boeciana se encuentra en un comentario a Aristóteles, lo cual confirma el espíritu aristotélico del principio: "omne esse est secundum aliquam formam" (Tomás de Aquino, *Sent. lib. De An.*, lib. 2, cap. 5; ed. Leon., t. 45/1, Roma-Paris 1984, 88, lin. 104).

[106] Cf. respectivamente, Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^{a}, q. 77, a. 1; *De Anima*, q. 14 ad 8um; *C. Gent.*, lib. 2, cap. 55; *S. Th.*, I^{a}, q. 42, a. 1 ad 1um.

[107] Tal es la importancia que Fabro da al argumento, que cita 54 textos de santo Tomás para estudiar la fórmula y calibrarla adecuadamente (Cf., para el análisis de los textos, C. Fabro, *Partecipazione*..., 335-345; para todo el tema: 330-359, 369-371, 642-645. En la ed. francesa los textos son 35: cf. 349-354; para todo el tema: 344-362, 377-380, 630-633).

puestas, porque en el tomismo se admiten las esencias simples, carentes de materia, de tal modo que nos encontramos con formas que son potencia y acto al mismo tiempo. Pero la dificultad puede ser superada si se tiene en cuenta con Fabro que la producción del *esse* se desdobla necesariamente en dos momentos:

> ... la causalità ovvero derivazione dell'*esse* ha due momenti, uno immanente rispetto alla forma ed uno trascendente rispetto all'efficiente. Il momento della derivazione dalla forma è di fondazione predicamentale in quanto indica la corrispondenza fra l'atto formale e l'atto entitativo[108].

Por consiguiente,

> ... la formule *forma dat esse* a sa valeur dans l'ordre essentiel et l'ordre réel, mais seulement dans le domaine prédicamental. C'était impossible pour le transcendantal. La forme est le principe déterminatif et donc à vrai dire constitutif de l'essence réelle (...). Mais dans l'ordre transcendantal la forme n'est pas l'*esse*, *actus essendi*, qui procède de Dieu par participation[109].



De este texto se desprende que la solución fabriana de la aporía descansa, en última instancia, sobre la distinción, señalada anteriormente, entre el orden trascendental y el orden predicamental. En base a dicha distinción, es posible afirmar que la forma es acto y potencia al mismo tiempo pero bajo diversos respectos: potencia en cuanto esencia, acto en cuanto forma. Es potencia como principio del ente y es acto como principio de la sustancia o, lo que es lo mismo, es potencia en el orden trascendental y acto en el orden predicamental. Es potencia como esencia, porque como esencia se refiere totalmente al *esse*, en cuanto sujeto receptor del mismo. Pero la esencia, realizada por el *esse*, obtiene, precisamente en virtud de esta recepción, la actualidad de su forma, que deviene principio de la efectiva constitución específica de la entera sustancia. En el plano trascenden-

---

108 C. Fabro, *Partecipazione*..., 349-350. Esta correspondencia, añade Fabro inmediatamente, "... è bensì un rapporto di potenza ad atto ma (...) d'altronde ciascuno è atto nel proprio ordine e quindi mentre non si dirà mai: *forma sequitur materiam*, poichè la materia è soltanto potenza, si dice invece *esse sequitur formam* perché la forma è atto qualificato e fondante, benchè non sia "in atto" per se stessa ma mediante l'*esse*".

109 C. Fabro, *Participation*..., 348.



tal la esencia es principio receptivo del *esse*, en el orden predicamental la forma es principio comunicativo del mismo, al conferir al supósito todos los grados genéricos y específicos de perfección, y, sobre todo, por cuanto paradójico pueda resultar, dando al supósito el *esse ut actus* en cuanto que lo recibe:

> La conception thomiste du concret nous a enseigné que l'unique forme substantielle confère au composé l'actualité de tous les degrés de l'être inclus dans sa propre détermination, par exemple: "homo, animal, vivens, corpus, substantia... *ens*"[110].

La forma es, entonces, el perno de la constitución predicamental de la sustancia en cuanto que de ella derivan todos los grados ontológicos de per-



[110] C. Fabro, *Participation*..., 376. Para santo Tomás es clarísimo que las dos proposiciones no se contradicen. La mediación formal del *esse* no significa la producción efectiva del mismo: "... [M] *quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae*, sicut accidentia propria consequentia speciem (...); *vel ab aliquo exteriori*, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. [m] *Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei*: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. [C] Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio" (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^{a}, q. 3, a. 4; ed. Leon., t. 4, 42 *a*). Es a causa de esta mediación predicamental formal que el santo Doctor puede afirmar "essentia angeli est ratio totius esse eius" (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^{a}, q. 52, a. 2 ad 2um; ed. Leon., t. 5, 45 *b*), una afirmación en la que, observa Fabro, "l'essenza o forma ha valore di principio positivo nella fondazione dell'*esse*" (C. Fabro, *Partecipazione*..., 345; cf. *Participation*..., 358).



Vale la pena hacer notar que, si bien se hable habitualmente y de manera genérica de los tres grados formales *esse-vivere-intelligere*, y, entonces, de los meramente entes, de los vivientes y de los sapientes, no obstante ello *jamás, pero jamás, una forma da solamente el "esse"*, sino que da el *esse* según cierto grado formal que será el meramente corpóreo, el mineral... ¡el cuántico! si se quiere, pero siempre cierta determinación del *esse*. Y esto es así, precisamente, porque ninguna forma se identifica con el *esse* y, por consiguiente, lo media según la propia capacidad. A nosotros nos parece que esta explicitación posibilita cualificar con mayor exactitud en su justa dimensión el alcance del principio. Fabro alude a ella *en passant*: "L'*esse subsistens* intensif embrasse toute perfection et contient la plénitude du *vivere* et *intelligere* en Dieu; l'*ens* au contraire, au premier degré formel, par exemple dans le minéral le plus simple, exprime le degré le plus élémentaire du réel" (C. Fabro, *Participation*..., 446). También, nos parece, santo Tomás: "... quia tamen quelibet forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse" (Tomás de Aquino, *Sup. Boet. De Ebd. Expos.*, lect. 2; ed. Leon., t. 50, Roma-Paris 1992, 273, lin. 234-236).

fección, incluido el *esse*. Por eso la situación es ambivalente y de fundación doble, según los distintos planos, y Fabro considera, con santo Tomás, que hay una "intrinseca derivazione dell'*esse* dalla forma"[111]. La mediación positiva que la forma ejerce predicamentalmente sobre el *esse* parece invertir, entonces, la relación de causalidad que se verifica en el orden trascendental.

A partir de estas consideraciones, Fabro identifica dos precisos sentidos del principio, uno estrictamente tomasiano y otro aristotélico que, no obstante ello, es profundamente transformado a la luz del *esse.* Ante todo, *forma dat esse* en el sentido de que confiere la identidad específica: sentido aristotélico. Además, *forma dat esse* en el sentido de que es ella el principio de recepción del *esse ut actus*: sentido tomasiano[112]. Pero, podemos añadir, el sentido aristotélico es profundamente transformado a la luz del sentido tomasiano: puesto que el *esse* específico que la forma confiere trasluce la intensividad del *esse ut actus*, el *esse in actu* que confiere la forma expresa tomasianamente algo más que lo que expresa aristotélicamente.

Con una fórmula sintética, mas no por ello poco precisa, podríamos decir que para Fabro la forma es el acto de la esencia, que la esencia es la potencia del *ens* y que el *esse* es el acto del *ens*.



§ 1. La forma es acto de la esencia. Es el acto de la esencia, sea ésta compuesta o simple. La forma debe considerarse como acto por dos motivos. Ante todo, porque expresa un cierto grado de perfección y, por consiguiente, tiene y es una determinación predicamental ya de suyo; además, porque, expresando un grado de perfección, se muestra como cierta efectiva participación de la plenitud del *esse*. Como se puede ver, se trata de dos aspectos positivos, de tal manera que concebir la forma como mero principio negativo, sin contribución efectiva alguna en la constitución del *ens* significaría una traición a los principios más básicos del tomismo.

§ 2. La esencia es la potencia del *ens*. Esta afirmación merece una particular consideración. La esencia abre y establece, por así decirlo, un orden propio, el "plano esencial", si se quiere, y en este plano corresponde a la forma la razón de acto; pero la esencia *pertenece*, y no puede ser de otra

[111] C. Fabro, *Partecipazione*..., 349. La audaz expresión fabriana indica la extrema concreción de la fundación de la dinámica de la realidad en el tomismo originario: "Non è quindi in astratto che San Tommaso concepisce i rispettivi rapporti della forma alla materia, della forma all'*esse*, dell'*esse* alla forma e dell'*esse* all'*ens*, ma nel plesso concreto inscindibile della realtà in atto" (C. Fabro, *Partecipazione*..., 353).

[112] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 631.



manera, al plano del ente, "dentro" del cual cumple su propio rol, subordinado al *esse*. Pues bien, en el orden del ente, la esencia es la potencia del *esse* y debe ser vista y considerada como una verdadera *potentia essendi*. Esta determinación nocional de la esencia como *potentia essendi*, como "id quo aliquid *habet* esse", permite aferrar adecuadamente su enraizamiento en el *esse* mismo, puesto que toda potencia se ordena a su acto propio y de él toma su configuración e inteligibilidad. Una concepción esencialista de la estructura del *ens*, en la que el *esse* sería el solo factor existentivo o realizante y la esencia aquello que aportaría todos los grados de perfección formal, establecería una dicotomía irresoluble puesto que no habría manera de fundar la unidad originaria del *ens* sino de manera postulatoria y puramente extrínseca, sin posibilidad alguna de explicar la relación profunda que vincula ambos principios.

§ 3. El *esse* es el acto del *ens*. Obviamente, tanto en este párrafo como en el precedente, entendemos *ens* ante todo en el sentido fuerte de la sustancia primera. El *esse* es el acto del *ens* y aquello que más íntimamente le pertenece, aquello que de más formal posee, el acto último en la resolución y primero en la constitución.




Por lo tanto, para Fabro el principio *forma dat esse* traduce de maravillas la situación metafísica fundamental según la cual el *esse* es el acto fundante en el orden trascendental, mientras que la forma lo es en el orden predicamental. En efecto, por el *esse* la esencia, con toda su estructura y dinamismo, se inserta en el orden real, que es el orden del *ens* en cuanto participante del *ipsum esse subsistens*; por la *forma*, en cambio, surgen en el *ens* todos los grados de perfección y en ella encuentran su raíz las acciones y operaciones. Por eso también se puede decir: el *esse* es el mediante trascendental de la causalidad divina y la *forma* es el mediante predicamental de la causación del *esse*.

II. *La producción predicamental del "esse"*. Naturalmente, la causación directa del *esse* en términos de eficiencia puede ser solamente atribuida a la causa primera, que es el *ipsum esse subsistens*; al mismo tiempo, esta causación eficiente directa no excluye, como acabamos de ver, la mediación formal[113]. Pero la mediación formal no se agota en el mero plano estático.

[113] En todo este tema Fabro se muestra sumamente aderente a los textos tomasianos, privilegiando de manera especial *De Ver*., q. 27, a. 1 ad 3um: "esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis" (ed. Leon., t. 22/3-1, 791, lin. 182-186).



En efecto, por más que sea acto de todos los actos, para Fabro el *esse* no es, de suyo, activo y, siendo fuente de todo dinamismo, no es él mismo un principio dinámico[114]. Es en cambio a la forma a la que corresponde el rol de principio dinámico en el orden predicamental y esto mediante las distintas potencias operativas, por lo que resultaría demasiado simplicista y superficial reservar la producción del *esse* a la sola Causa Primera excluyendo de dicha producción todo tipo de influjo eficiente por parte de la causa segunda.

En este contexto, Fabro considera que hay un progreso en santo Tomás mismo en lo tocante a la causación del *esse ut actus*. El Angélico habría sostenido hasta la *Contra Gentiles* e inclusive las *QQ. De Potentia* que el *esse* es efecto exclusivo de Dios. Al generar un individuo semejante en la especie, la creatura tendría una función *quasi* instrumental con respecto a la causa de la entera especie, pero no cabría decir lo mismo en lo tocante a la producción del *esse*: en la esfera del *esse*, para el Angélico la creatura será, a lo sumo, "causa essendi *hoc*"[115], donde la forma verbal acentúa el aspecto del *esse in actu*, confirmado por el "*hoc*", reservándose de modo exclusivo para la Causa Primera la producción del *esse ut actus*. El progreso, según Fabro, se hace ver claramente en la *Summa*, donde, volviendo sobre el argumento, santo Tomás ensambla admirablemente causalidad y participación:




> Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, *non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam* ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. (...) Sed *sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi*, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum *esse causat in hoc*[116].

Que el contexto de la cita sea teológico no afecta a la validez del principio, antes bien la confirma.

[114] "... l'*esse* en tant qu'*esse* n'est pas actif ou productif (...). L'*esse* en tant qu'*esse* est et fait être, mais ne cause pas et ne meut pas (...) est un principe immobile en soi au fond des êtres" (C. Fabro, *Participation*..., 480-481).

[115] Tomás de Aquino, *C. Gent.*, lib. 2, cap. 21, *Adhuc*; ed. Leon. man., 106.

[116] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^a^, q. 45, a. 5 ad 1um; ed. Leon., t. 4, 470 *a*. Sin embargo, hacia el final de su *opus magnus* Fabro cita en defensa de su interpretación de la causación predicamental del *esse* un texto de la *Contra Gentiles*, que concluye: "... omnia quae *dant esse*, hoc habet in quantum agunt in virtute Dei" (lib. 3, cap. 66, *Adhuc*; ed. Leon. man., 299; cf. C. Fabro, *Participation*..., 632). Este recurso de Fabro a un texto relativamente



El texto reviste para nuestro autor una importancia insoslayable, puesto que se habla de una cierta causación del *esse* en una determinada realidad concreta. El hecho de que la vestidura gramatical de la fórmula sea negativa no afecta, según Fabro, a su positividad ontológica[117]. Vale la pena observar al respecto que no hay aquí una forma verbal (causa *essendi*), sino que se usa directamente "esse" y se lo presenta como causado "*in* hoc" por un ente creado. En consecuencia, el filósofo italiano se siente autorizado para hablar, en términos de eficiencia, de una "causalidad predicamental del *esse* trascendental"[118].

El motivo de esta conclusión fabriana radica en que invariablemente la generación de un nuevo ente implica la participación del *esse ut actus*, sin la cual el nuevo ente no sería ente. Naturalmente, la infusión del *esse* es competencia exclusiva de Dios; sin embargo, puesto que el *esse* requiere necesariamente la mediación formal, la dialéctica interna de la que hablábamos antes pone la exigencia de su inserción en la dinámica causal predicamental: el *esse ut actus* no está excluido del influjo de la causalidad eficiente predicamental, si bien no puede ser infundido por ella. En la generación sustancial, al causar directamente que la materia adquiera la determinación de cierta forma, el agente predicamental causa, indirectamente, el *esse* en cuanto que se sigue de la forma, según lo arriba indicado:




> ... le terme direct de la causalité, dans la causalité prédicamentale, est la forme, tândis que l'*esse* est pour ainsi dire causé "in obliquo"; mais il est causé, ou mieux encore con-causé dans la production de la forme[119].

Poco más adelante, con no menor fuerza:

---

temprano parece poner un signo de interrogación acerca del presunto progreso de santo Tomás al respecto o bien acerca de lo acertado de la elección de este texto, el cual, nos parece, puede ser leído en sentido más débil que el que Fabro le atribuye.

[117] "La formule est négative, mais sa signification est nettement positive: l'agent créé peut causer l'*esse absolute*, non pas selon l'universalité d'être, parce que l'effet ne peut pas dépasser la cause, mais bien dans la concrétion de l'acte individuel" (C. Fabro, *Participation*..., 378).

[118] Cf. C. Fabro, *Participation*..., 377.

[119] C. Fabro, *Participation*..., 486. Y ya unos renglones antes: "D'une part, toute causalité suit la ligne formelle, parce que l'*agere* appartient au singulier qui produit des effets individuels dans les limites de sa propre nature. Mais d'autre part, n'importe quelle action, parce qu'elle produit une existence, atteint l'*esse* qui est acte de la nouvelle essence".



> ... le terme propre de la causalité prédicamentale dans les procès de génération et de corruption est la forme, acte premier de l'essence corporelle. Mais il faut ajouter que l'*esse* est le terme inadéquat et connoté, mais spécificatif comme acte dernier du devenir[120].

Recojamos las expresiones fundamentales que describen esta producción predicamental del *esse* según la interpretación de Fabro. El *esse* es "concausado", porque es causado al mismo tiempo que la participación de la materia en la forma y derivado de esta última. El *esse* es, entonces, causado "*in obliquo*" porque el influjo directo de la eficiencia predicamental no recae sobre él sino sobre la forma. El *esse* es también "término" de la causalidad predicamental, en cuanto que es "connotado" por ella en la causación de la determinación de la materia. Es un término connotado "inadecuado", puesto que su causación depende, según derivación intrínseca, de la medida impuesta por la forma y no llega nunca a expresar la plenitud de la virtualidad del *esse*. Es un término, no obstante todas estas restricciones, "especificante último", puesto que lo que es generado es una sustancia, que es el ente en sentido principal y que, por consiguiente, *habet esse* en sentido fuerte. Por lo tanto, si bien infundido por la Causa Primera, el *esse* participado es también un resultado de la causalidad eficiente segunda.



Esto no quiere decir que la creatura pueda, por su parte, crear el *esse*: la incidencia eficiente predicamental en la producción del *esse* presupone la causalidad creadora de la Causa Primera; pero, justamente, porque es una verdadera y efectiva causalidad, la causalidad eficiente predicamental no puede no afectar al modo en que el *esse* creado será participado y, en consecuencia, a la efectiva participación del mismo: cuando hay un nuevo ente, hay una nueva participación del *esse* y esto no escapa al radio de influencia de la causa eficiente segunda. Por lo tanto, para Fabro la producción predicamental del *esse* es una consecuencia directa de los más elementales principios tomasianos, puesto que todo agente actúa en cuanto que está en acto y, por consiguiente, según su forma, es decir, en la medida y modo en que posee el *esse*, por lo que su manera de actuar determinará la manera y el modo en que el nuevo ente participará del *esse*, si bien no será el agente predicamental el que lo infunda. Se puede afirmar, entonces, que para Fabro, la sustancia causa la sustancia, la forma causa la forma, el ente causa el ente y el *esse* causa el *esse*,

---

[120] C. Fabro, *Participation*..., 487.



según el propio grado de intensidad y de pertenencia en la efectiva confluencia de los distintos planos de la causalidad predicamental y trascendental[121].

Es posible todavía indicar en la lectura fabriana de la producción del *esse* un ulterior momento teorético en el que se precisa aún más la efectiva confluencia de causalidad predicamental y trascendental. Porque, si bien la creación es la *productio totius esse*, no se sigue de allí que cada uno de los entes surja por creación: la dinámica de la generación natural presupone la creación y la conservación y opera en dependencia de este presupuesto. Fabro interpreta, entonces, que en el ámbito del mundo físico la única nueva intervención creadora es la que se requiere para la producción de cada forma sustancial humana, tratándose en cada caso de una forma subsistente. No ocurre lo mismo en los demás casos, por lo que debe hablarse, según él, de una producción primigenia de la totalidad virtual del *esse* que los distintos entes participarán y se llamarán a participar en el ciclo de las generaciones y corrupciones:




> On dirait que le monde, une fois créé par Dieu, maintient, grâce à la conservation divine, sa "quantité d'*esse*". Les générations et corruptions des formes dans les composés, qui constituent la causalité prédicamentale, ne touchent pas à cette quantité d'*esse*, mais elles déterminent à proprement parler le changement des sujets appelés à la participation de l'*esse*. Les uns perdent cette participation, perdant la forme propre, qui rentre dans la puissance de la matière; les autres sont nouveaux, car ils reçoivent cette participation en acquérant la forme nouvelle[122].

---

[121] "La forma, et l'essence, est le contenu, l'*esse* est l'acte. L'être est être par l'*esse*, et l'être cause l'être en tant qu'être. L'homme engendre l'homme, ce chien engendre cet autre, parce qu'il est être et peut être cause en tant qu'il est, et parce qu'il peut communiquer la nature canine à cet autre chien, en tant que donnant cette nature, il la place sur le plan de l'*esse* et est cause en causant l'*esse*" (C. Fabro, *Participation*..., 486-487). Y cita a confirmación un profundo texto del santo Doctor: "... nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi" (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I^{a}, q. 104, a. 3 ad 1um; ed. Leon., t. 5, 468 *b*).

Se ve aquí claramente la confluencia de los distintos planos según las distintas competencias, como había señalado el mismo Fabro anteriormente: "Nella dinamica della causalità predicamentale dell'*esse*, la forma e l'agente stanno quindi nel rapporto di un'appartenenza inscindibile e di mutua complementarietà: il superamento è nella sfera trascendentale che si fa capo alla causalità creativa dello *Ipsum esse subsistens* secondo tutta la pienezza (formale, efficiente e finale) la quale attinge quindi il "fondamento" stesso dell'essere" (C. Fabro, *Partecipazione*..., 354-355).

[122] C. Fabro, *Participation*..., 486. Poco más adelante: "L'*esse* chose[s] sujettes à génération et corruption appartient à l'ordre de la réalité prédicamentale, comme

El *esse*, por consiguiente, juega el rol del *primum formale-actuale* como presupuesto de la causalidad en general, de manera análoga a como la materia prima cumple el rol de soporte potencial último del devenir físico:

> On pourrait se servir, à titre d’illustration, d’une comparaison entre la matière première, premier présupposé comme puissance dans le devenir physique, et l’*esse* commune acte causé par Dieu (...). De même que tout devenir naturel suppose la matière, sujet commun du passage de la forme précédente, qui rentre dans la puissance inépuisable de la matiére, et de l’apparition de la forme suivante, extraite de la potentialité méme de la matière; de même l’*esse* est le premier acte supposé par l’action, car toute chose doit avoir l’*esse*, qui la fait exister, pôur pouvoir agir, et l’*esse* est encore le terme final de l’action de l’agent, car tout procès de causalité tend à faire “être” quelque chose, soit totalement, dans les changements substantiels, soit selon un mode nouveau, dans les changements accidentels. Mais un devenir physique qui ne transforme pas 1a matière suivant le rythme de la nature n’aurait ni sens ni consistance, et ainsi le procès causal prédicamental n’atteint directement le changement des formes qu’en les plaçant dans l’*esse*, ou parce que la nature se présente dans l’*esse* sous telle ou telle autre forme[123].




El *esse* es, por consiguiente, el mediante trascendental de la causalidad divina, mientras que la forma asume el rol de mediante predicamental de la expansión del *esse*. En el momento constitutivo trascendental, el *esse* es el acto fundante y la forma es, como esencia, potencia; en el momento cons-

---

la forme et l’essence qui le portent et dont il est l’acte. Etant spécifié par la forme et l’essence, il en suit les vicissitudes. De même, à l’opposé, l’*esse* des substances spirituelles, étant spécifié par leur subsistance simple et immuable, est doté par elles de consistance immuable et de la perpétuité de durée éternelle. Il en est de ce dernier *esse*, terme d’une création immédiate, comme de la “quantitas essendi” primordiale du monde physique” (487). Obviamente el “quantitas” suple por la *magnitud intensiva virtual*, que, a causa de la constitución misma del *esse* como plexo energético de todas las perfecciones, no sufre aumento ni disminuye. Esta *quantitas essendi* es realmente “discreta”, es decir, múltiple en los entes, y es “una *ratione*” en el intelecto del filósofo que la considera.

123 C. Fabro, *Participation*..., 486. Para todo este planteo, el pensador italiano habría podido apoyarse en un texto juvenil del Angélico: “... secundum genera plura causarum sunt plura prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale quod est esse” (Tomás de Aquino, *In II Sent*., d. 1, q. 1, a. 1; Mand., t. 2, 12). El texto es importante, además, porque, al poner al *esse* como primero en el género de la causa formal, pone de relieve su carácter intensivo.

titutivo predicamental, presupuesta la actuación trascendental de la forma por el *esse*, ésta deja traslucir un cierto grado de perfección específica, que es el *esse in actu*, convirtiéndose en el efectivo principio del despliegue predicamental del ente. Así, el principio *forma dat esse* significa, desde el punto de vista trascendental, que es mediante la forma que el *esse ut actus* llega al *ens* y lo constituye, y, desde el punto de vista predicamental, que la forma es el principio de expansión del *esse in actu* y esto no sólo dentro de la estructura del propio supósito, sino, además, en el marco más amplio del influjo eficiente de las causas segundas en el ciclo de las generaciones y corrupciones, llegando a tocar la producción misma del *esse ut actus*.

La emergencia de la causalidad, la emergencia de la forma y la emergencia del *esse* se encuentran, pues, entrelazadas para Fabro en una coordinación ontológica insuprimible de pertenencia fundante que se concentra en torno a la constitución interna de la sustancia primera y, más profundamente aún, en torno a la intimidad de la presencia divina. La intimidad de la presencia del *ipsum esse subsistens* corre a la par con la intensidad de su influencia: de ambas resulta la fundación *intrínseca* del ente desde el núcleo genético que lo constituye, es decir, desde el *esse* como acto intensivo participado.




Christian Ferraro
Universidad Pontificia Lateranense
ferraro@pul.it